

François Jullien
IL SAGGIO E' SENZA IDEE
o l'altro della filosofia



Jullien rivisita Confucio e gli altri grandi pensatori taoisti: il saggio è senza idee perché non ne ha di preconcelte, è aperto a ogni possibilità. Nella sua ricerca Jullien s'inoltra su sentieri cinesi a braccetto con Eraclito, Montaigne e Heidegger, dando al lettore l'idea che la saggezza permetta a un filosofo europeo di andare un po' più in là rispetto a dove arrivano tutti gli altri.



Titolo originale
Un sage est sans idee

1998 Éditions du Seuil, Paris
2002 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
www.einaudi.it

ISBN 88-06- I5647~0

François Jullien

Il saggio è senza idee

o l'altro della filosofia

Traduzione di Mario Porro

Einaudi

Indice

Il saggio è senza idee

Prima parte

Senza avanzare niente

Senza idea privilegiata, senza io particolare

Il giusto mezzo sta nella pari possibilità degli estremi

Esibito e nascosto

Nascosto perché oscuro - nascosto perché evidente

Il non-oggetto della saggezza

La saggezza non è rimasta all'infanzia della filosofia

Era proprio necessario farsi una fissazione della verità ?

Seconda parte

La saggezza si perde sotto la frammentazione dei punti di vista

Né "altro" né "sé"

Così di per sé

Senza posizione: la disponibilità

Né relativismo

Né scetticismo

Dire un senso - lasciar passare l'immanenza

Come è stato possibile ignorare la discussione?

Glossario delle espressioni cinesi

Prima parte

Il pensiero ormai è fiaccato e non si può più usare [...] Come la carta argentata che, una volta sgualcita, non può più tornare perfettamente liscia.

Ludwig Wittgenstein,
Pensieri diversi, 1931.

"La saggezza è grigia". Ma la vita e la religione sono piene di colori.

Ibid., 1947.

Senza avanzare niente

I. Il saggio, diciamolo subito, è senza idee.

"Senza idee" significa che evita di mettere un'idea davanti alle altre - a scapito delle altre: non c'è un'idea che metta in testa, posta come principio, in funzione di fondamento o semplicemente di inizio, a partire dalla quale il suo pensiero potrebbe dedursi o almeno dispiegarsi. Principio, arché: ciò che comincia e insieme ciò che governa, ciò grazie a cui il pensiero può esordire. Una volta posto, il resto segue. Ma appunto in questo consiste la trappola, il saggio teme la direzione subito presa e l'egemonia che instaura. Appena avanzata, l'idea ha fatto rifluire le altre, salvo poi integrarle, o piuttosto le ha già soffocate di soppiatto. Il saggio teme il potere ordinatore del primo elemento. Quindi, baderà a mantenere le "idee" sullo stesso piano - e proprio in questo consiste la sua saggezza: tenerle ugualmente possibili, ugualmente accessibili, senza che nessuna, passando davanti, finisca per nascondere l'altra, faccia ombra all'altra, insomma senza che nessuna sia privilegiata.

"Senza idee" significa che il saggio non è posseduto da nessuna, prigioniero di nessuna di esse. Vediamo di essere più rigorosi, più letterali: non ne mette davanti nessuna. Ma si potrà evitare di farlo? Come potremmo pensare senza avanzare niente ? Eppure, non appena cominciamo ad avanzare una idea, ci dice la saggezza, è tutto il reale (o tutto il pensabile) ad arretrare di colpo; O piuttosto, eccolo lasciato

indietro, perso, ormai ci vorranno molti sforzi e molte mediazioni per riaccostarsi ad esso. La prima idea avanzata ha rotto il fondo di evidenza che ci circondava; spuntando dall'una o dall'altra parte, ci ha fatto scivolare nell'arbitrario, ci ha inclinati da una parte, e l'altra è perduta, la caduta è irrimediabile: avremo un bel costruire poi tutte le catene di ragioni possibili, non ne usciremo mai più - scaveremo sempre, affonderemo sempre, sempre presi negli anfratti e nei cunicoli del pensiero e senza mai più tornare alla superficie, piana, quella dell'evidenza. Dunque, se volete che il mondo continui a offrirvisi, ci dice la saggezza, e che così possa restare indefinitamente uguale, in assoluta calma piatta, dovete rinunciare all'arbitrio di una prima idea (di un'idea messa per prima; e persino a quella stessa da cui ho appena cominciato). Ogni prima idea è infatti già settaria: ha cominciato ad accaparrare e, ciò facendo, a lasciare da parte. Ma il saggio non lascia niente da parte, non lascia perdere niente. E sa che, avanzando un'idea, si è già preso, non foss altro che temporaneamente, un certo partito sulla realtà: mettendosi a tirare un filo, l'uno o l'altro, nella matassa delle coerenze, si è cominciato a increspare il pensiero in un certo senso. Così, avanzare un'idea equivale a perdere di colpo quello che si voleva cominciare a chiarire, per quanto si operi con prudenza e anche con metodo: si è condannati a un punto di vista particolare, qualunque sforzo si faccia poi per riconquistare la totalità. Non la si finirà più, ormai, di dipendere da questa piega, quella formata dalla prima idea avanzata, di ripassare da essa; e nemmeno si finirà più di tornarci sopra, volendo cancellarla, e per questo di rispiegazzare in altro modo il campo del pensabile - ma il senza piega del pensiero è perso per sempre.

Ebbene, è proprio con l'avanzare un'idea che comincia e non smette più - la storia della filosofia: dell'idea che si mette

davanti si fa un principio e il resto segue - il pensiero si organizza in sistema; dell'idea messa davanti si è fatto il punto saliente del proprio pensiero, che si difende, e questo offre presa all'altro per confutarlo. In base al partito preso avanzato, può costituirsi una dottrina, formarsi una scuola; si apre una disputa - che da allora non avrà più fine.

2. E in questo senso che un pensatore cinese del XVII secolo (Wang Fuzhi) ha potuto commentare la formula canonica dell'antico Libro dei mutamenti, il libro più vecchio della (fina, l'Yijing: "Vedere il branco dei draghi senza testa: successo supremo". Considerate in effetti la figura, la prima della serie dei diagrammi : nessuna delle linee continue che simboleggiano i diversi aspetti della situazione, e i momenti successivi della sua evoluzione, si dissocia dalle altre, o prevale sulle altre, nessuna ha il sopravvento; benché il loro posto non sia affatto equivalente, nessuna di queste linee è messa davanti, nessuna è privilegiata. Insomma, nessuna spicca e prende rilievo - restano tutte sullo stesso piano. <<Senza testa" significa dunque che tutti i draghi restano "in gruppo", senza che nessuno di loro abbia la testa più avanti, sia messo davanti, e che essi hanno una "uguale capacità" (N Z, p. 50); per il fatto che di questi diversi momenti, o di questi diversi aspetti, nessuno è messo davanti, nessuno è "apprezzato" o "disprezzato" in rapporto agli altri, ma tutti sono "visti senza testa", sullo stesso piano, in parità, ognuno dei tratti del reale, come ogni linea della figura, può essere ugualmente messo in risalto, ognuno dei suoi fattori può manifestare, come un "drago", il suo pieno effetto. Il che significa riconoscere che basta non mettere niente in testa per conservare al reale tutta la sua virtualità - per far sì che "non ci sia nessuna parte in cui non possa esercitarsi fino in

fondo, dice precisamente il commentatore; poiché, se lo cogliamo così, niente l'inibisce o lo trattiene, esso risulta completamente dispiegato. Dato che nessuno dei tratti del reale, come nessuna delle linee nella figura, fa ombra all'altro rivendicando per sé la priorità, tutti i segni lasciano coesistere armoniosamente tutti gli aspetti della situazione, per diversi che siano; e ugualmente lasciano che tutti i momenti della sua evoluzione si svolgano beneficamente, a dispetto delle sue fasi opposte: nello sciame di tratti che gli si offrono come altrettante opportunità, il saggio non ne respinge alcuno, non si priva di alcuno, li conserva tutti in slancio, dispiegati, come "draghi", come uno stormo in volo.

Se a questo punto torniamo alla filosofia, vedremo apparire meglio la connessione su cui si basava questo commento e che esso manteneva implicita (di colpo, potrei tradurlo più completamente facendolo passare, per estroversione, dal suo quadro di pensiero al nostro): il saggio terrebbe costantemente tutto aperto perché tiene sempre tutto insieme, come nell'esagramma le sei linee della figura colte in un solo fascio, in parità, sullo stesso piano. Mentre bisogna riconoscere, volgendo al lavoro della filosofia, che ogni idea avanzata chiude nel momento stesso in cui apre; più esattamente, comincia a chiudere altri punti di vista possibili per aprire la strada al proprio: vi sarebbe una cecità necessaria ma al tempo stesso arbitraria, all'inizio del filosofare. Che sia a riguardo dell'uno o dell'altro aspetto dell'esperienza o del pensiero degli altri, un filosofo comincerà sempre col cavarsi gli occhi, almeno da un certo punto di vista (potremmo anche dire: i filosofi sono tanto più geniali - scavano tanto più in profondità - quanto più è grande, da un certo punto di vista, il loro accecamento iniziale: Platone, Kant sono grandi in proporzione a quanto hanno inizialmente "lasciato perdere"). E, sul versante della

filosofia, l'insieme che poi il sistema tende a ricostituire potrà essere riconquistato solo passo per passo, invece di essere colto globalmente come qui, potrà dispiegarsi solo progressivamente. E pertanto in un modo che non sarà mai totale: il pensiero che ha un inizio non potrà avere fine.

Non mettendo niente davanti, diffidando di un inizio, il saggio coincide con il "Cielo", prosegue l'antico libro. Infatti, ciò che definisce il Cielo, il quale "abbraccia tutto", "è all'inizio di tutto>>, è che esso "non mette niente in testa" - nessun momento, nessun esistente (N Z, p. 58). Più precisamente, ciò che costituisce la "virtù" del Cielo, il quale non è altro che la totalità dei processi in corso e, come tale, costituisce il fondo senza fondo della naturalità, è che possa "non mettere niente in testa" (in modo tale che "il resto segua") - ed è perciò che esso assicura continuamente il funzionamento delle cose, fa esistere tutto: "partire dal solstizio d'inverno per farne una data iniziale, ci dice il commentatore, è solo una comodità di calcolo umano"; o "partire dalla primavera, per farne un inizio, tiene conto solo del rigoglio della vegetazione" (come fenomeno particolare di evoluzione). In altre parole, tutti i nostri inizi sono arbitrari o particolari: come il " Cielo ", in quanto fondo del reale, è senza inizio né priorità, così nemmeno l'uomo potrebbe, "facendo leva su un punto qualunque>, che spicca al suo sguardo, metterlo al primo posto.

3. Questa sarebbe dunque la scelta della saggezza (a confronto della filosofia): badare a non mettere niente in testa, a non avanzare niente. Rispetto ad essa, cioè vista dalla saggezza, la filosofia deriverebbe da tale parzialità iniziale che consiste nel mettere avanti un'idea, idea che poi sarebbe continuamente ripresa, deformata, trasformata, non potendo

la filosofia fare altro, di conseguenza, che correggere un punto di vista particolare con un altro punto di vista particolare - e ogni nuovo filosofo, come sappiamo, finisce per dire di no al precedente. Insomma, la filosofia non potrà fare altro che imprimere nuove pieghe al pensiero. Ma senza mai uscire completamente dalla parzialità in cui è inizialmente caduta - dalla piega, o piuttosto dal solco, della prima idea avanzata. Così, a causa di questo peccato originale, e per superarlo, non potendolo cancellare, essa sarà portata ad andare sempre in avanti, a pensare altrimenti: da ciò procederebbe la storia della filosofia (il fatto che abbia una storia; o meglio, essa è tale storia).

La saggezza sarebbe invece senza storia (lo prova il fatto che, mentre si può scrivere una storia della filosofia, non si può scrivere una storia della saggezza). Senza storia, lo è innanzitutto nel senso che non si costituisce storicamente: non avanzando nulla, non può essere confutata, non c'è in essa materia da discutere e, pertanto, contestazione da attendersi, e neppure avvenire da sperare. La saggezza è dunque la parte atemporale del pensiero è di ogni tempo, viene dal fondo dei tempi, si ritrova in tutte le tradizioni - saggezza "delle genti", come si suol dire. E da questo deriva la sua incurabile banalità: senza storia, la saggezza lo è anche nel senso che, con essa, non succederebbe niente che sia degno di nota o di rilievo, a cui la parola possa appigliarsi - non accadrebbe niente di interessante. In effetti è così: la saggezza è irrimediabilmente piatta perché, per sua stessa ammissione, consiste nel tenere tutto sullo stesso piano; ed è appunto questo che rende così difficile parlarne.

Per il fatto che la filosofia sceglie di avanzare, e con ciò di rischiare, dato che continuamente scava, persegue, oltrepassa, e deve perciò essere inventiva - per quanto ha di così eternamente riproposto e che non è mai soddisfatto -,

essa è improntata a una logica del desiderio, è appunto la filosofia: si rivolge al nostro desiderio perché innalza continuamente la sua provocazione per rispondere alla sfida di un mondo concepito come enigma. Desiderio di avventura (alla ricerca della verità) e gusto del pericolo (come prezzo dell'ipotesi avanzata). Il saggio invece non esplora e non decifra, il suo discorso non è increspato da alcun desiderio (non sta forse in questo la frustrazione del sinologo ?) Sono addirittura sorpreso nell'osservare quanto, nella saggezza cinese, il pensatore possa ignorare la meraviglia - di cui si sa che è la condizione di partenza del filosofare (thaumazein) -, non ha nemmeno l'idea di valorizzare il dubbio, il domandare. Egli neppure sospetta l'esistenza del caos, e non ha mai incontrato la Sfinge: così, più che a penetrare l'enigma, egli invita a chiarire l'evidenza - a "realizzarla", come si suol dire, a prenderne coscienza. Un'evidenza che viene a noi continuamente sullo stesso piano, quello raffigurato dall'esagramma sopra citato del Libro dei mutamenti e che gli antichi Cinesi hanno concepito, lontano dal mistero di Dio, come il "Cielo". Ma non c'è niente di più difficile da cogliere -. tanto più che bisognerebbe farlo da tutti i lati nello stesso tempo (e per di più senza il richiamo dell'inquietudine e del desiderio) - di questo piano uguale del pensiero. Dunque, per trovare una scappatoia alla difficoltà costituita dalla piattezza della saggezza (opposta al rilievo della filosofia) e dalla sua irrimediabile banalità (che condanna qualsiasi discorso su di essa a scivolare nell'oscurità dell'insignificanza), ho scelto di dar voce alla saggezza portandola fin dappprincipio al suo estremo: illuminandola sotto una luce paradossale e colpendola nel suo punto radicale - quello del senza idee. Ma da subito mi trovo la strada sbarrata, ho appena cominciato e già non so più andare avanti: il pensiero della saggezza è condannato al

surplace. E infatti, al contrario della filosofia, che può essere esposta metodicamente, la saggezza dà luogo non a progressione ma a variazione. Quindi continueremo a tornarci sopra, percorrendo cammini che si intersecano: per realizzare l'evidenza (quella dell' immanenza), non potrò fare altro, giocando d'astuzia con la vostra noia, che dire e ridire. I Cinesi hanno un altro termine: la saggezza non si spiega (non dà da comprendere), è da meditare o, meglio ancora, lasciando tutto il tempo necessario per farlo, come si trattasse di una impregnazione, è da "assaporare".

Senza idea privilegiata, senza io particolare

I. Per dare avvio alle variazioni sulla saggezza, ripartirò da colui che, in Cina, sembra meglio averla incarnata, Confucio. Un breve passo dei Dialoghi chiarisce, in un'ottica più personale, perché il saggio è "senza idee>>:

Le quattro cose di cui il Maestro era privo: era senza idea (privilegiata), senza necessità (predeterminata), senza posizione (fissa) e senza io (particolare) (iX, 4).

La formula è da prendere alla lettera: ciò di cui il Maestro era privo non sono idee bell'e fatte, o idee campate per aria, o idee senza fondamento, come di solito si è tradotto non c'è bisogno di essere Confucio per questo - ma proprio di idee che fossero sue, semplicemente. Nel senso in cui si è detto che ognuno "ha le sue idee" o, all'opposto, che una certa cosa non rientra "nelle mie idee", o ancora che bisogna giudicare, agire, "secondo le proprie idee>>: il saggio è senza idee perché non ne privilegia alcuna (e, di conseguenza, non ne esclude alcuna) e affronta il mondo senza proiettare su di esso alcuna visione preconcepita; quindi del mondo non limita niente, per intrusione di un punto di vista personale, ma ne conserva sempre aperte tutte le possibilità. Così, dato che non presume niente, non ci sono "si deve" che gli si impongano e possano predeterminare la sua condotta; nessuna "necessità" la codifica in anticipo' si tratti delle massime che si danno a se stessi o delle regole imposte dalla morale. Lo si vede soprattutto per differenza con certi suoi

discepoli che hanno invece dei principi e di cui Confucio non condivide l'intransigenza (cfr. Zilu, XVII, 5 e 7): mantenendo un rapporto con il mondo totalmente aperto egli può accoglierne tutte le differenze e adattarsi senza ostacoli a ogni caso .

E altresì necessario che, senza immobilizzarsi su alcun punto di vista particolare, si possa seguire di pari passo l'evolversi del corso delle cose; ecco perché il saggio è detto, nel seguito del brano, senza "posizione" fissa. Poiché il reale è in continua trasformazione, anche la condotta del saggio lo è, e al pari di esso non si "fissa". Come evita di proiettare in anticipo una necessità qualsiasi, così bada a non attaccarsi a una posizione dopo averla adottata - a non fissarsi, a non arenarsi. Quando Confucio dichiara, in un altro passo, di "non sopportare l'ostinazione" (XIV, 34), sbaglieremmo a vedere in questo un semplice tratto di carattere - non è il caso di fare della morale o della psicologia (cosa di cui i Dialoghi hanno fin troppo sofferto) -; si tratta in realtà del modo più generale per esprimere il rifiuto a lasciare che il giudizio e di conseguenza la condotta si sclerotizzino. Addirittura volendo considerare le cose rigorosamente (cioè senza aggiunte metafisiche) non ci sarebbe altra origine del male umano (come sappiamo, il pensiero cinese è libero da qualsiasi senso del diabolico): il negativo riguarda essenzialmente il fatto che ci blocchiamo in una disposizione particolare senza più poter evolvere; o, più precisamente, sul piano delle idee, il fatto che ci lasciamo rinchiudere in una certa visione delle cose senza più poterne uscire e modificarla. Il negativo è l'ostruzione (del corso - quello di ogni reale) e il male la fissazione. Infatti ciò che è adeguato in un caso non lo è più nell'altro, e la logica del reale (perché sia <<reale") è di essere in processo: il male e l'errore dipendono dall'irrigidirsi che, trasformando la nostra comprensione in

schema e impedendoci di rinnovarci, ci devia da questa esigenza.

Infine, Confucio è "senza io", in senso proprio; e non so lo "senza egocentrismo", o "senza io", come è stato tradotto (anche in questo caso, bisogna guardarsi da interpretazioni morali o psicologiche che intaccano la radicalità dell'enunciato e ne restringono il campo). Il saggio è effettivamente senza io perché, non avendo la presunzione di avanzare nessuna idea (1), non proiettando nessun imperativo da rispettare (2), e neppure immobilizzandosi in una posizione data (3), niente, di conseguenza, può particolarizzare la sua personalità (4). Non c'è più un io - diventato troppo stretto dal momento che la nostra prospettiva resta completamente aperta e coincide con la totalità del processo (è "ampia" quanto il Cielo; cfr. VIII, 19). Del saggio dunque non si trova niente da dire (VII, 18), niente da lodare (IX, 2), egli è senza carattere e senza qualità.

Ho già fatto notare l'effetto di arrotondato, per non di re di tornito, che caratterizza le parole che esprimono la saggezza e la sua strategia della variazione. Lo si verifica già nel passo citato seguendo le indicazioni del commentatore: così, è l'"idea" avanzata (1) che, per quanto ha di esclusivo, dà luogo alla proiezione di "imperativi" (2); poi questi, per l'orientamento che contribuiscono a fissare, ci fanno adottare una certa "posizione" (3); e quest'ultima conduce infine, per la restrizione che determina, alla formazione del nostro "io" particolare (4). Ora, l'io cui si giunge diviene anch'esso il punto di partenza delle idee avanzate (nel senso in cui, di solito, ognuno ha le proprie) di cui si trattava all'inizio del passo. In effetti, dalla particolarità che è propria dell'io risulta la parzialità che è propria dell'idea; l'io si è lasciato ridurre a punto di vista, da cui risultano la "parzializzazione" della prospettiva e l'esiguità delle vedute: concludendosi con la

chiusura dell'io il o al suo punto di partenza (l'emergere dell' "idea") e l'anello, richiudendosi, disegna il circolo vizioso dell'individualità.

2. Altre formulazioni sono solo variazioni sul tema:

“L'uomo morale non inclina da nessun lato; l'uomo volgare è tutto l'opposto” (Dialoghi, II, 14); in altre parole, l'uomo virtuoso non assume una posizione definita su niente, è privo di a priori, e il suo primo merito, che così lo distingue tra gli uomini, è la non-parzialità. Piuttosto che imparzialità [impartialiter]: la nostra nozione si riduce all'idea di una equità del giudizio, campo contro campo, tra due fronti (che sia in gioco la giustizia o la verità), mentre l'opposto cinese della parzialità è che si mantengano aperti tutti i possibili senza lasciarli ridurre su alcun fronte; dunque si tratterebbe piuttosto di non essere parziali, di non limitarsi alle parti [impartieliter], dato che il contrario di questa parzialità è la globalità. Saggio è in effetti colui che, non privilegiando niente, può abbracciare tutto; e, per questo, sarebbe in grado di appianare sempre tutto, come si dice. Questo non significa che egli non sia in grado di impegnarsi, ma nulla lo induce all'impegno di sua iniziativa (dato che egli è "senza io"); in altre parole, prende partito, ma senza partito preso. Il passo seguente basterebbe a confermarlo completando il precedente: "L'uomo virtuoso, nel mondo, non si impunta né per né contro ma inclina verso ciò che la situazione esige" (IV, 10). Egli bada, in effetti, a non escludere niente, in un senso o nell'altro, non vi è nulla per cui d'ufficio si schieri né che rifiuti per principio. "Quando conviene essere ricchi, egli è ricco, - glossa il commentatore, e quando conviene essere poveri, è povero; quando conviene vivere, vive, e quando conviene morire, muore". Ecco ripresa la nozione di

inclinazione del brano precedente, ma ora è orientata in senso positivo: il saggio non inclina di sua iniziativa (e nemmeno per iniziativa dell'"io" degli altri), ma in funzione di ciò che conviene alla situazione (senso antico di Sic), cioè, come in seguito il pensiero cinese continuerà a pensare, in funzione di ciò che la regolazione esige. Così, dato che inclina sempre verso la regolazione, "benché sembri che ci sia un lato verso cui il saggio inclina, - conclude opportunamente il commentatore (Hu Guang), - in effetti non inclina da alcun lato".

3. Gli altri saggi (saggi minori), si è potuto suddividerli per categorie: quelli che seppero restare puri senza mai rinunciare alle loro aspirazioni; o al contrario quelli che rinunciarono alle loro aspirazioni e macchiarono la loro persona, ma mirando al buon ordine dei costumi e al bene della gente; o ancora, in un certo senso a metà strada, quelli che si ritirarono dal mondo, per dare libero corso ai loro propositi, e seppero restare puri pur tenendo conto delle condizioni del momento (Dialoghi, XVIII, 8). Ora, Confucio non colloca se stesso da nessuna parte: "per me è diverso", conclude laconicamente, "non c'è niente che io possa o non possa" - che mi convenga o non mi convenga. In altri termini, Confucio non si pone né dalla parte di coloro che hanno ostinatamente rifiutato di macchiare la loro virtù per il bene del mondo, né dalla parte di coloro che, all'opposto, l'hanno sacrificata troppo alla leggera; e non tenta nemmeno di conciliare le due cose, come tenderebbero a fare gli ultimi cercando una via di mezzo che possa conciliare l'integrità morale e il rispetto dei potenti. Confucio può sia l'una che l'altra cosa, è capace, a seconda delle situazioni, dei due estremi. Così non si può dire niente di lui ed egli resta, a

differenza degli altri, senza qualifica: non è né intransigente né non intransigente; può restare intransigente quanto i più intransigenti e rifiutare qualsiasi compromesso, ma può altrettanto bene compromettersi nel modo più completo con il mondo, se ha buone speranze di poterlo correggere. Su tale conflitto di valori, tra intransigenza e compromesso, Confucio resta senza idee. Non certo perché se ne disinteressa, ma perché ogni punto di vista personale in merito finirebbe per gravare sui possibili, ridurrebbe arbitrariamente il suo margine di manovra e ipotecherebbe la sua condotta: se egli si astiene dall'avere una idea sua sulla questione, è per restare interamente libero di rispondere a ciò che la situazione esige. Intervenendo oltre un secolo dopo, quando comincia a organizzarsi il dibattito tra scuole, nel VI secolo a.C., Mencio costruisce in forma di alternativa questa tipologia: ci sono gli "intransigenti" che accettano di servire solo il proprio principe, e solo quando il mondo è in ordine; e ci sono gli "accomodanti" >> che, per il bene del mondo, sono pronti a servire qualunque principe e qualunque sia lo stato delle cose. Ma Confucio sfugge al dilemma, di lui si può dire solo questo: "Assumere incarichi quando era possibile assumerli, ritirarsi quando era possibile ritirarsi, restarvi a lungo quando era possibile starvi a lungo, abbandonarli subito quando era possibile abbandonarli subito: tale era Confucio" (M Z, II, A, a). Dunque Confucio si può qualificare solo, appunto, in termini di "possibile". Ma possibile, qui, è ambiguo - significa anche "adeguato", e la morale e il mondo vi si trovano ugualmente implicati. Ovvero, per essere più precisi, possibile indica qui il realizzabile (fin dove si può andare, sfruttando al massimo l'occasione: assumere incarichi, mantenerli) e nello stesso tempo il legittimo (abbandonarli non appena non è più ammissibile, essere pronti a ritirarsi). Il possibile dunque è esaustivo e restrittivo

insieme: il reale resta completamente aperto e nello stesso tempo l'esigenza morale resta costantemente presente. Ma, poiché quest'ultima è immanente alla situazione, dato che ne dipende intrinsecamente, non si può elevarla a principio: di conseguenza non esistono più "regole", sempre arbitrarie perché sovrapposte alla situazione, ma esiste solo l'optimum continuo della regolazione derivante dalla situazione stessa; e di quest'unica esigenza non si può fare una qualità specifica. Mentre gli altri incarnano diversi aspetti della saggezza, uno la "purezza", un altro il "senso di responsabilità", un altro ancora il carattere "accomodante", "della saggezza>>, si dirà semplicemente, Confucio "è il momento" (M Z, V, B, I). E così torniamo all'equazione: il "possibile" è il "momento"; "Confucio" non manifesta questo o quell'aspetto particolare della saggezza, ma la saggezza quale può realizzarsi a ogni istante e nei suoi aspetti più diversi, variando da un polo all'altro - dalla compiacenza all'intransigenza - e dunque coprendone l'intera gamma.

Senza idea privilegiata, senza io particolare Adesso vediamo meglio perché Confucio è "senza idee": non solo perché un'idea è troppo individuale (provenendo da un punto di vista particolare), ma anche perché un'idea è troppo generale: trascende abusivamente la differenza dei "momenti". Un'idea è paradossalmente viziata su entrambi i lati: al tempo stesso troppo parziale [partielle] e dunque anche di parte [partiate] ("una" idea, la mia idea), e troppo astratta (in quanto "idea");

al tempo stesso troppo restrittiva (per il fatto che privilegia) e troppo estensiva (in quanto sussume casi troppo diversi). Confucio invece, conformandosi alla possibilità del momento, al punto di cancellare qualsiasi io personale, riesce a mantenere una normatività, ma senza che sia esclusiva e categorica; ed è variando così da un polo all'altro, da un

estremo all'altro, che egli può realizzare il giusto mezzo continuo della regolazione. Bisognerebbe ancora precisare che cosa si intenda per "giusto mezzo". Pensiamo che la nozione sia familiare, ordinaria, abusata - al punto che da essa non ci aspettiamo più niente, bisogna ammetterlo. E da un pezzo che la filosofia ha smesso di sperare di trarne profitto teorico e che, volgendo le spalle, l'ha relegata tra le banalità di un luogo comune. Forse in modo avventato. Forse questo luogo comune del giusto mezzo è più paradossale di quanto non sembri e contiene risorse alle quali la filosofia non ha pensato.

Il giusto mezzo sta nella pari possibilità degli estremi

I. Per quanto lo dissimuli, la filosofia ha un problema con la saggezza. Eppure in principio la distinzione sembrava cosa acquisita, la gerarchia ben stabilita: la saggezza restava un ideale, e sarebbe per un meritorio pudore che la filosofia se ne tiene a distanza. La saggezza è per gli dèi, riconosce esplicitamente Platone, noialtri uomini non possiamo che aspirare ad essa, non possiamo che «amarla" - e così saremo appunto "filosofi". Modesta filosofia... O piuttosto astuzia della filosofia: tanto ritegno, ci dice Nietzsche, sarebbe servito solo a mascherare le ambizioni della filosofia nascente mentre si apprestava, e già con Platone, a relegare la saggezza nell'inconsistenza di tutto ciò che non è un sapere dimostrato (o rivelato); e questo disdegno non poteva che andare crescendo con lo sviluppo della filosofia. La filosofia infatti diventava grande, poteva vantarsi di avere una storia, e l'altra no. Di conseguenza, la saggezza si è vista trattare in modo contrario, non più come super- ma come sottofilosofia: sarebbe un pensiero che non osa rischiare (per raggiungere l'assoluto, la verità), o piuttosto che ha rinunciato - pensiero molle, senza spigoli, smussato, temperato. Pensiero piatto, insomma, e puramente residuale (il luogo comune), stagnante, così lontano dall'affascinante slancio delle idee: sarebbe il pensiero della senescenza del desiderio ma ancora pensante ? - tutt'al più un pensiero rassegnato. La questione

sembrerebbe decisa, e la saggezza dovrebbe dunque senza rimpianti essere relegata nell'infanzia del pensiero. Questione risolta, pretende la filosofia, questione chiusa. "Ipocrita, - ribatte la saggezza, - neanche tu ci credi. E nemmeno lo vuoi"; non fosse altro che per questo: la filosofia ha troppo bisogno della saggezza per farsi grande [se hausser] - per farsi beffe [se gausser] -; e anche per rifilare [défausser] ad essa il ruolo ("volgare") che non intende giocare. Infatti la filosofia ostenta disprezzo per la saggezza ma nello stesso tempo si continua a chiamare saggezza ogni pensiero che "serva a vivere", come volevano già i Greci e come non abbiamo mai disimparato a dire, a dispetto di tutte le precauzioni che poi la filosofia prende. Da qualche parte è ancora operante in noi la vecchia immagine stoica (o epicurea, o scettica...) di un saggio che mette in pratica il suo pensiero - che si affida ad esso per la "felicità"; e addirittura se ne sentirebbe più viva l'esigenza da quando la filosofia non può più appoggiarsi alla religione, o ai suoi succedanei di assoluto, le utopie della scienza o della politica, di cui, ne fosse o meno consapevole, essa restava complice: il loro posto ormai è vuoto, e tanto più questo evidenzia quanto il concetto di saggezza in Europa sia rimasto povero. Qualche individualità ha certo fatto eccezione (Montaigne, ci tornerò sopra), ma appunto in modo troppo singolare per non mettere a repentaglio la sua stessa possibilità; da questa sinuosa confessione di un "soggetto", al tempo stesso così confidenziale e così furbesca, la filosofia è rimasta intrigata, inquietata forse, ma senza poterne trarre partito (ha dovuto anzi sentirsene più indifesa); e la domanda oggi si insinua in essa - forse la sta minando: come ridare la carica - si può? - al nostro concetto di saggezza ? Questo naturalmente senza rinunciare al lavoro della ragione, l'acquisizione della filosofia, né fare appello ai guru... Lo conferma l'ideale del Giusto mezzo" che la filosofia

aveva concepito ma che si è infiacchito, e nel quale il pensiero si è lasciato fossilizzare. In effetti è proprio ad esso, appena uscito dalla sua custodia matematica (la proporzione) e ancora tutto rigido, che Socrate ha fatto ricorso per insegnare la moderazione: Callicle, se credi che si debba darsi da fare per prevalere sugli altri, è perché trascuri la geometria... Ecco l' uomo dalle passioni esuberanti pronto a cadere nelle reti della dialettica, tese dalla scienza e dall'ironia insieme si potrebbe persino crederlo, per un momento, ridotto al silenzio. Ma ci voleva di più per stabilire la virtù, ci vuole la definizione. E a questo si dedica Aristotele distinguendo tra il "medio" nella cosa e quello relativo a noi: la virtù sarà l'"uguale" inteso come giusto mezzo tra l'eccesso e il difetto (ad esempio, a metà strada tra la paura e la temerarietà c'è il "coraggio", tra la prodigalità e la parsimonia c'è la "liberalità", ecc.). In Aristotele, il medio possiede ancora uno statuto teorico, dato che è legato alla natura del "continuo", di conseguenza divisibile, e comunica strutturalmente con l'insieme del suo pensiero; si tratti del nodo del ragionamento in logica o del misto in fisica. Ma, in seguito, con la volgarizzazione dell'aristotelismo, la nozione perde rigore e Vigore, Si appiattisce a consiglio di prudenza, ricollegandosi al "niente di troppo" dell'opinione comune. Il giusto mezzo diventa la mezza misura. Ne è testimone l'Orazio delle Satire, "est modus in rebus", ecc. Il sottile Orazio non si ridurrebbe ancora a un tale giusto mezzo timorato, vi sarebbe troppo di epicureo in lui. Ma la tradizione che si è richiamata a lui ha costantemente lodato questa saggezza del medio - della aurea mediocritas (i Latini avrebbero lo spirito "concreto"...) che rifugge dall'estremo, che ne teme l'eccesso. "Medio" così vile da dare la nausea, "saggezza" da buttare.

2. Vorrei mostrare, a partire da ciò che abbiamo cominciato a vedere in Confucio, che la saggezza del medio può essere esattamente l'opposto: non un pensiero timoroso o rassegnato, che avrebbe paura degli estremi e, compiacendosi della mezza misura, porterebbe a vivere solo a metà; bensì un pensiero degli estremi che permette, per variazione da un polo all'altro, in virtù del fatto che non adotta alcun partito preso, non si rinchiude in alcuna idea, di dispiegare il reale in tutte le sue possibilità'. Lo si verificherà dal modo in cui è letta la figura da cui siamo partiti , o qualunque altra figura della serie degli esagrammi su cui si basa l'antico Libro dei mutamenti, l'Yiling (cfr. di nuovo Wang Fuzhi, W Z, pp. 1064-65). Ma ricordiamo innanzitutto che la figura a sei linee (esagramma) è considerata come lo sviluppo di una figura più elementare, a tre linee (trigramma, qui) che porta all'esagramma per "divisione" e dispiegamento di ognuna delle linee. Ora, che cosa constatiamo sulla figura ? Tra la terza e la quarta linea, non c'è posto per una linea mediana, dunque la figura è "senza centro" o senza medio; ma, nello stesso tempo, in ciascuno dei due trigrammi che compongono la figura, sia in basso che in alto, c'è ogni volta una linea mediana, dunque la figura ha due medi (la seconda linea e la quinta, leggendo la figura dal basso). Di solito, constata il commentatore, perché una struttura sia coerente, consideriamo necessario che abbia un medio e uno solo (un medio per evitare la dispersione, uno solo per evitare la divergenza); ora, la struttura in questione è esattamente l'opposto, nello stesso tempo è priva di medio e ne ha due: da dove può venire la sua coerenza ? Almeno a livello strutturale, è chiaro: che ci sia un medio dipende dalla disparità (quella delle linee di ciascuno dei trigrammi); e che non ci sia medio dipende dalla parità (quella delle sei linee dell'esagramma). La figura può essere letta sia in termini di

elementi, come trigramma, che in termini di sviluppo, come esagramma. Seguiamo dunque minuziosamente la terminologia cinese tenendo conto del fatto che, per essa, il reale è sempre in processo (minuziosamente: è proprio necessario per individuare da dove comincia a prodursi la differenza). Al livello concentrato del trigramma, la struttura coglie l'evoluzione in corso (e in particolare quella del nostro intimo) allo stadio in cui non si è ancora dispiegata: a tale stadio, non vi è niente che non sia centro, o medio, nota il commentatore, poiché, a tale stadio fondativo delle cose, nessuna disposizione esclude l'altra, tutto è ancora unitario e può essere un medio. Al livello sviluppato dell'esagramma invece, la struttura della stessa figura coglie l'evoluzione quando è completamente dispiegata e ciò che si attua individualmente ha fatto valere la propria coerenza: a tale stadio dell'accadere concreto, non ci sono più che "vie" diverse e "non Si vede più medio"; o, più esattamente, dato che non si può introdurre distinzione gerarchica, e tutto ciò che è al suo posto è effettivo, "non si può stabilire medio". In altre parole, tutto, nel suo principio, può essere un medio; e così pure, una volta che "questo" si è realizzato, non c'è più una possibile misura del medio, la nozione si dissolve e dei fenomeni non Si vede altro che la possibilità di sviluppo [viabilité], vale a dire ciò a cui devono il fatto di essersi realizzati. Così, grazie alla "sottigliezza" di una assenza di medio (unico), conclude il commentatore, il Libro è in grado di mettere in luce la logica unitaria costantemente operante nell'ambito del reale (cfr. il trigramma) e nello stesso tempo vengono "spremute" fino in fondo - e dunque completamente sfruttate - tutte le posizioni possibili (cfr. l'esagramma). Resta da considerare che cosa tale struttura a due centri, o a due medi, ci faccia guadagnare in intelligibilità. Quando c'è un solo medio, constata lo stesso commentatore, il reale Si

stabilizza in esso, si immobilizza, e non può più cambiare è solo se vi sono due centri, o due medi, che, per variazione tra essi, il "cambiamento", che è la realtà propria del reale, può operarsi. Così, di contro alla fissazione a cui conduce ogni monopolizzazione dovuta a un centro unico, la logica di ogni reale è quella di una regolazione che, variando da un polo all'altro, come in questo caso tra i due centri dell'esagramma, permette al reale di andare ogni volta fino in fondo alla via intrapresa. E ciò vale anche per la condotta: la incapacità di evolvere è appunto ciò contro cui insorgeva Confucio quando rifiutava qualsiasi posizione ferma, dato che questa fissazione si trova già implicata nella monopolizzazione che ogni idea costituisce; ciò che viene raccomandato invece è di potere tanto l'urto quanto l'altro, cioè, come ricordiamo, tanto "assumere incarichi" quanto "ritirarsi", tanto essere "pronti a ritirarsi" quanto "restarvi a lungo", e in tal modo andare ogni volta fino in fondo al "possibile" sfruttandone al meglio ogni "momento" particolare. La nozione di giusto mezzo si ritrova in tutto ciò, ma è da ripensare. Questo "giusto mezzo" è in effetti "giusto", perché è regolato: non ci si immobilizza, non ci si "ostina", in alcuna posizione, e si continua a evolvere per adattarsi alla situazione; e ugualmente un "medio" c'è, ma è sdoppiato: è sia all'uno che all'altro estremo, legittimi in se tanto l'uno quanto l'altro, come lo sono nella figura dell'esagramma i suoi due medi opposti. Il giusto mezzo è dunque proprio l'opposto della mezza misura di una saggezza timorosa: quando piangiamo tre anni per un lutto, si preoccupa di avvisarci il pensatore, questo profondo dolore è legittimo, è un "medio" possibile; e quando, a un banchetto, beviamo senza misura, questo eccesso di gioia è altrettanto legittimo, è anch'esso un medio. Lo stesso vale in politica: quando bisogna provvedere ai bisogni del popolo, la caritatevole

liberalità del principe è un medio; e quando bisogna imporre sacrifici o castighi, altrettanto lo è il suo rigore. Così ci si può comportare in modo diametralmente opposto, e può essere che i due comportamenti siano entrambi dei medi, che siano entrambi giustificati; in altre parole, tutte queste esperienze possono essere "sviluppate fino all'estremo" ed essere altrettanti medi.

Traduciamo: posso essere appassionato e anche impassibile all'estremo; abbandonarmi completamente alla festa comandarmi alla solitudine, dedicarmi oggi al lavoro e domani al piacere - vivrò alternativamente entrambe le cose a fondo, l'una tanto meglio quanto avrò vissuto l'altra, e non esagero né nell'una né nell'altra (ma ovviamente di "me" non si potrà dire niente: sarò senza carattere...) Capiamo bene da dove viene il medio: non si tratta di fermarsi a metà strada; ma è il fatto di poter passare ugualmente dall'uno all'altro, essere capaci tanto dell'uno quanto dell'altro, non arenandosi da nessuna parte, a costituire la "possibilità" del medio.

Altrimenti vivremo il dolore a metà e così pure la gioia; non sapremo essere pienamente generosi né abbastanza rigorosi, resteremo in perpetuo in uno spazio intermedio ("tra Ciò che può vivere e ciò che può morire", dice esattamente il pensatore). Ora, il vero e proprio medio deve intendersi positivamente come potere ugualmente l'uno e l'altro, non, negativamente, come non osare né l'uno né l'altro. Limitandosi alle mezze misure, prosegue il commentatore, la gente crede di evitare le critiche; ma, invece di potere tanto l'una quanto l'altra cosa fino in fondo, come faceva Confucio, "potrà>> sempre solo in un modo esclusivo e meschino al tempo stesso: in modo parziale (perché non "vive" mai a fondo) e anche di parte (perché dimentica la possibilità inversa), invece di "potere", come

nella variazione da un polo all'altro da un medio all'altro, in modo "totale".

3. Non solo vediamo che il giusto mezzo si oppone alla mezza misura di una saggezza timorosa, ma anche in cosa si distingue dalla medietà aristotelica (cfr. Etica Nicomachea II, 5); tutto uno sfondo di nozioni risulta così implicato dall'una e dall'altra parte, e dunque vale la pena di risalire alle origini della differenza. 1) Sul versante greco, il medio che è proprio della virtù è considerato nella prospettiva dell'azione (argon), è concepito in modo tecnico e secondo un modello posto come scopo (di tipo matematico: per divisibilità, uguaglianza, proporzione - è "uno", mentre l'errore è "molteplice"; sullo sfondo c'è il cosmo, come già nel Gorgia, so4 a); invece la concezione cinese si iscrive in una logica di svolgimento, essendo il reale concepito secondo la categoria del processo: il medio è medio perché, potendo variare da un estremo all'altro, la regolazione è continua. 2) Aristotele ha sì l'idea di un medio variabile, che non sia solo aritmetico (come 6 tra 2 e 10), ma relativo a ciascuno (una certa quantità di cibo è molto per l'uno, poco per l'altro), e procede per adattamento circostanziale ("quando si deve, in ciò che si deve, verso chi si deve", ecc.), ma non ha l'idea di un medio per variazione da un estremo all'altro, ugualmente possibili, come nella concezione cinese dei due medi. 3) Il giusto mezzo aristotelico concerne solo la virtù etica (e ancora, non c'è giusto mezzo della moderazione), mentre il giusto mezzo cinese corrisponde alla logica di ogni processo (che, per essere continuo, deve essere regolato). Non c'è, in Cina, da un lato il reale e dall'altro il bene, ma ciò da cui procede il reale, e che è la condizione del SUO accadere, in quanto giusto mezzo della regolazione, è anche la norma del bene. O

piuttosto non è una norma, ma solo la "via", attraverso la quale il reale può procedere [viable], il tao.

4. Non ci si fermerà, non ci si "ostinerà» su alcuna posizione, e per questo si evolverà da un estremo all'altro delle possibilità: la cosa potrebbe valere anche a proposito delle nostre posizioni teoriche ? Ma ciò significherebbe allora che la sola "posizione" teorica sostenibile è non fissarsi su alcuna posizione, e che, ben lungi dall'immobilizzarsi a metà strada tra gli estremi, la sua giustezza, come quella della condotta, dipende completamente dal caso incontrato: in ciò si dissolverebbe la possibilità stessa di una verità. Non perché di quest'ultima dovremmo dubitare, o perché la dovremmo relativizzare, ma semplicemente perché "restare incollati" così a una posizione determinata "senza più saper evolvere", ci dice il commentatore (Zhu Xi), significherebbe sbagliare, perché si ridurrebbe a una norma comune la capacità, che ne sarebbe irrigidita, di estrema variazione che costituisce l'ampiezza del reale.

Riassumendo una disputa tra scuole, Mencio dice: da un lato c'è chi propugna "l'egoismo" (Yang Zhu): "se, strappandosi un solo pelo, avesse fatto del bene al mondo, non l'avrebbe fatto"; dall'altro, chi propugna "l'amore senza distinzioni" (Mozi): "se, facendosi scorticare dalla testa ai piedi, avesse fatto del bene al mondo, l'avrebbe fatto"... Un terzo, Zimo, " si tenne nel mezzo (tra questi due eccessi). tenendosi nel mezzo si avvicinò alla Via. Ma tenersi nel mezzo senza soppesare le circostanze è come attenersi a uno (degli eccessi)". E Mencio conclude: "ciò che è deprecabile nell'attenersi a uno, è che si lede la Via (il tao); si accoglie un principio e se ne tralasciano cento" (VII, A, 26). Anche in questo caso, il mezzo che sarebbe giusto non può essere

unico, non è a metà strada fra le posizioni opposte (qui, equidistante tra generosità ed egoismo), e non consiste neanche nel conciliarle: ad esempio, suggerisce un commentatore, nel cercare il bene del mondo senza correre alcun rischio noi stessi. Se infatti le posizioni opposte dell'altruismo e dell'individualismo sono ugualmente scorrette in quanto sono sistematiche (dal momento che si costituiscono come posizioni), può anche capitare che convenga sacrificarsi completamente, come vuole l'estremo dell'altruismo (come quando Yu il grande, per mettere rimedio al diluvio, resta anni senza tornare a casa); ma può capitare anche che convenga astrarsi da qualsiasi cura del mondo, come sostiene l'estremo dell'individualismo (come Yan Hui solitario e sereno sulla sua stradina). Tutta la differenza in questione riguarda l'ambiguità del termine "tenere", ed è su di essa che gioca il brano: tra tenere qualcosa e tenere a qualcosa, attaccarvisi: è giusto tenere il giusto mezzo, ma non attenervisi, restarvi "incollati", come dice il commentatore, e immobilizzarsi in esso. Infatti dal momento in cui ci si attacca al giusto mezzo, il quale varia incessantemente, si è condannati, nella maggior parte dei casi, a mancarlo. Se dunque il saggio è senza idee, ora lo vediamo più precisamente, è perché non si attacca a nessuna idea. E ciò vale per il "mezzo" (dei confuciani) come per il "vuoto" dei taoisti. Che cos'è il "vuoto", in effetti? "Ciò per cui si valorizza il vuoto dello spirito", diranno i seguaci del taoismo (cir. Hari Felzi, XX, Jie Lao), è il fatto che la nostra intenzionalità resta libera e indeterminata; ora, non appena si tiene al vuoto dello spirito e si mantiene la propria intenzionalità fissa su di esso, ecco che questa ne risulta determinata: e di conseguenza non abbiamo più il vuoto dello spirito, che torna a venire occupato - il "vuoto" è perduto.

Il mezzo, il vuoto: tenere il mezzo non è tenere al mezzo, tenere il vuoto non è tenere al vuoto. Chi tiene al mezzo ne è immobilizzato e perde l'ampiezza del giusto mezzo; allo stesso modo chi tiene al vuoto ne è obnubilato e perde l'auspicata libertà di spirito. Ma allora come si aliene" e che cosa si tiene? Sembra scomparire la "tesi"- thesis. E, sotto questa cancellazione, comincerebbe ad apparire ciò che, di queste parole di saggezza che variano sempre e dicono senza mai attaccarsi, costituirebbe la profondità della loro piattezza: mentre si dispensa - mentre si "spende" - è sempre ritratta.

Esibito e nascosto

I. Ma che cosa significa questa formulazione? Non è ciò che ci aspetteremmo e, almeno sulle prime, è deludente: non prende posizione né mira a dire la verità e, prolungandosi, una frase dopo l'altra, si accumula ma senza fare progressi. La "formula" di saggezza, come potremmo chiamarla, è troppo spezzettata per concatenarsi, non diventerà mai discorso: non è nemmeno sicuro che si completi; eppure tutte queste affermazioni sparse non sono frammenti. In esse infatti tutto sembra detto in ogni momento, e non è più detto il momento dopo. Ma questo "tutto", appunto, non essendo increspato da alcun desiderio - turbato da alcun dramma - ci avvicina al nulla; essendo senza problema, la formula è senza presa: non dimostra (né rivela), e neppure costruisce, non sappiamo neanche se mostra propriamente, perché non è messa in risalto da nessun effetto, e si dipana in seguito, così ben incastonata nei suoi elementi, o sembra una confidenza fatta privatamente, che si snoda giorno per giorno - tanto è discreta. Niente resiste più di questa formula sulla quale si scivola senza incontrare resistenza: a volte troppo lapidaria per fornire ragioni e servire di lezione e, altre volte, troppo anodina per meritare una riflessione. Formula piatta, sulla quale non si fa presa - si può solo passare. Ma anche con la seguente, non è che si proceda.

Il maestro disse: "Il mattino, ascoltare la via, la sera morire, va" (IV, 8).

"Va" [9a va], o più esattamente "è possibile", dice il testo dei Dialoghi. La frase si chiude senza ulteriori spiegazioni su questo <<ca>>, "è possibile", e non capiamo bene da cosa tragga la sua consistenza: tanto poco ha preso partito, tanto poco si è detto in merito. O, piuttosto, la frase non si chiude, si riassorbe, appena accennata, e senza che il pensiero sia stato scosso, o anche solo intrigato: ha così poco risalto nel suo sviluppo, fa così poco evento, spenta com'è. Il pensiero a malapena vi si leva, non si fa valere un'idea. C'è di che disperare, non solo del suo significato ma della sua significanza, e il traduttore, in effetti, non può nascondere il suo disappunto: saremmo ben lieti di riconoscere in una tale sentenza, ci dice Legge, "una vaga comprensione di qualche verità più alta di quella che i saggi cinesi sono stati capaci di proporre". Ma la tradizione cinese pretende esattamente il contrario: la formula direbbe l'essenziale. Addirittura, in un certo qual modo, Confucio in essa direbbe tutto: la vita - "la via" - la morte, l'inizio e la fine, questo lasso di tempo, sufficiente per realizzarsi, che separa la sera dal suo mattino, e tra questi due il "possibile" - grazie a cui la vita diviene legittima. La formula direbbe tutto, o forse è il adire" che è di troppo: in poche parole, la formula riuscirebbe, più che a dire, a captare, o meglio, a lasciar passare. Appunto perché non tematizza, non teorizza; proprio perché non suppone niente, non fa appello a niente e anche, come abbiamo detto, non avanza niente. Tutta la sua forza, insomma, dipende dal fatto che è così poco pronunciata; perché è in virtù di questa discrezione, solo suggerendo, che riesce a far capire ciò che nessun discorso può dire - non perché sia indicibile (si arriva sempre a dire) - ma semplicemente perché, a questo stadio

(quello del più "vicino"), non c'è più di che dire -altrimenti il pensiero necessariamente costruisce, regge, e per questo si stacca: c'è solo questo "possibile" o questo "va", che non può costituire l'oggetto di alcuna particolarizzazione e pertanto di alcuna nozione, ma di cui sappiamo già che collega la realtà effettiva e la legittima; è il possibile a conciliare costrizioni e valori, e a fornire alla vita la sua sola giustificazione di fondo, raccolta cioè dal fondo stesso dell'esistenza - la sola che non sarebbe proiettata, inventata, e dunque forzata: la sola che non verrebbe dall'esterno. Dato che è puntuale e resta isolata, si potrebbe credere di impadronirsi della formula inserendola, come in questo caso fa Legge, in quel genere vario ma continuamente presente nella nostra storia - perché rispunta sempre, in una forma o nell'altra -, il genere della "sentenza" o, in senso più lato, della forma "breve", in generale. Classificazione troppo formale e non sufficiente. Se infatti la si considera con più attenzione, la formula di saggezza, come la vediamo usata in Cina, sfugge ai due grandi generi che si sono susseguiti da noi: a differenza dell'adagio della tradizione antica ("detto", motto, proverbio), non trae la sua consistenza da un accordo delle opinioni, attinto dal fondo delle epoche; e a differenza della massima (nel suo uso moderno: facezia, Witz, aforisma), non trae la sua consistenza, all'opposto, da una originalità ostentata. L'adagio ce lo aspettiamo (è proprio da questo carattere convenuto che deriva la sua autorità), il motto del Witz, al contrario, mira a sorprendere, a colpire, a mistificare (tra i due c'è la svolta dell'età moderna segnata da La Rochefoucauld e radicalizzata dal Romanticismo, costituita dall'avvento del soggetto); inoltre, mentre l'adagio si fa forte della sua impersonalità, la massima moderna si fa forte della sua singolarità e la rivendica. Ora, le parole che esprimono la saggezza sono personali e comuni al tempo stesso; più

precisamente, si enunciano nel punto di incontro - alla transizione - fra ciò che è personale e ciò che è comune: non danno espressione alla dona né giocano sul "paradosso>?. E nemmeno inventano, a titolo personale, né ripropongono l'opinione altrui; non colpiscono né vogliono distinguersi, per la loro originalità, ma nemmeno si lasceranno mai completamente fondere, confondere, assimilare. Secondo la formula abituale dei commentatori, tali parole sono "vicine" e addirittura vicinissime, eppure "non se ne potrà venire a capo". Infatti, proprio mentre si esibiscono, come ovvietà, mantengono al tempo stesso in sé un fondo nascosto. Nascosto non perché lo dissimolino, ma perché il fondo è inesauribile: sotto la banalità esibita della frase spesso aneddotica, o perfino anodina, visto che la frase [propos] è di solito a proposito di [è propos de], e ciò che dice è circostanziale c'è del senso, nel tessuto delle formule, che resta in sospensione, o meglio, in ritenzione, e non finiremo mai di esaurirlo.

"Senso": sembra un termine fra i più comuni; ma si tratta veramente di un "senso"? "Senso-sapore", dicono i Cinesi. Queste formule, infatti, non si rivolgono all'intelligenza, non vanno penetrate, decifrate, ma si "dissolvono» nel pensiero (ecco perché si dice che sono da "assaporare"). Si dissolvono, non si devono analizzare; e impiegano anche un'infinità di tempo a dissolversi, o meglio non si dissolvono mai completamente (così si "mandano" a memoria): non c'è esegesi da condurre che possa portare alla chiarezza (di un Ardea"), ma si produce un'imbibizione che il commento cinese, limitandosi a glossare ogni parola, mantenendosi il più lontano possibile da qualsiasi impresa ermeneutica (sarebbe infatti necessaria la distanza), mira semplicemente a favorire; ed è in virtù di questa dissoluzione, che non ha mai fine, che queste parole, come diciamo, <<danno da pensare>>.

2. Ma che cosa significa dar da pensare ? Non tanto che cosa significa dare, quando è "da pensare" che si dà, quanto che cosa significa "dare" all'altro (come occasione) quando sarà l'altro, ormai, a dover fare tutto ? Tali parole infatti non ci istruiscono, e saremo noi stessi - è la sola via d'uscita che resti - a dover pensare e fare progressi. Ho già detto altrove qual era la duplice caratteristica degli enunciati confuciani, incitativi e indicativi al tempo stesso (cfr. *Le Détour et l'Accès*, cap. vo): incitativi, nella misura in cui non insegnano, non mirano a dare lezioni, ma tendono solo a risvegliare lo spirito del destinatario; indicativi, perché si limitano a cominciare a dire e si accontentano di indirizzare l'altro. Vi è contemporaneamente, se ci limitiamo alle nozioni che ci appartengono, allusione (per la dimensione di implicito) e suggestione: sollecitando il pensiero nel modo più leggero possibile. Nel modo più leggero possibile ma, appunto per questo, nel modo più continuo possibile, o piuttosto con una sollecitazione che non finisce mai dato che quegli enunciati ci si sono imposti così poco, e non hanno la consistenza di un'idea, non si può fare a meno di esserne "impregnati", diranno i commentatori. Invece di forzare il pensiero, essi vi si infiltrano e, dissolvendosi in esso' lo <<bagnano" e lo contaminano. E, di conseguenza, un senso (sapore) si espande continuamente, impercettibilmente, progressivamente. La frase si spande a macchia d'olio, come si dice; e, propagandosi in modo così discreto, porta continuamente ad altri aspetti, fa scorgere altre facce, più vaste, non ancora individuate. La sua " sottigliezza", per riprendere un'altra nozione cinese - valida sia per un corpo che per un senso: senso sottile, sostanza sottile -, è indiziale.

Ji Wenzi rifletteva tre volte prima di agire. Come venne a saperlo, il maestro disse: "Due volte, va" (V, T9).

Ancora un enunciato che si conclude con lo stesso "va" [9a va], "è possibile>>. Ma senza essere, nemmeno stavolta, conclusivo: l'avvertimento è il più succinto, il meno pesante, il meno pressante - è il più aperto; liberando l'altro dal principio a cui si è legato, nel nostro caso trattenendolo dal trattenersi (dato che una prudenza sistematica diventa subito eccessiva), si guarda bene dal darsi come principio, dall'essere categorico e prescrittivo. Frase trattenuta, appena pronunciata, a proposito di un nulla: la chiamerò indiziale per distinguere questa espressione della saggezza dallo statuto attribuito al particolare in filosofia. Infatti il dettaglio di cui tratta non va preso nei termini del rapporto tra particolare e generale, alla ricerca di una definizione astratta, come abbiamo imparato a fare fin da Socrate (a proposito della <<pietà", del "coraggio", ecc.): a partire da esempi e "inducendo" da essi una generalità (epagoghei che risale all'in- sé comune (quello della definizione, logos, d'ora in poi valido in tutti ~ casi incontrati). Qui, il particolare non ha valore di esempio (e neppure di "istanza", in senso logico), ma d. "dettaglio" o più esattamente di indizio. Infatti è anch'esso da superare. Ma invece di dover pervenire, verticalmente (per astrazione), a una universalità di essenza (e ciò al solo scopo della conoscenza), la sua capacità di effetto lo porta a comunicare trasversalmente, progressivamente, con tutte le altre facce, gli altri aspetti o "momenti", dell'esperienza. Indizio significa che il dettaglio si vede, che è palese, ma che, apparendo, rimanda a un fondo nascosto - e lo fa scoprire: in quanto tratto individuale, colto localmente, incidentalmente, l'enunciato è rivelatore di una globalità, della saggezza o della <<via" (quella, come si è visto, di un giusto mezzo impossibile da fissare), che, in quanto tale, è ovunque presente, ma si lascia meglio cogliere, o piuttosto individuare, sotto questo profilo, attraverso

questo tratto. "Meglio», cioè più opportunamente, ossia, come abbiamo già visto in Confucio, in funzione del "possibile", del "momento". O ancora: "Il Maestro pescava con l'amo, non con la rete; a caccia, non tirava mai a un uccello che si era posato>' (VII, 26). "Vedendo come il saggio trattava gli animali, sottolinea il commentatore, ci si può rendere conto di come trattava gli uomini; se, nelle piccole cose, si comportava così, ci si può rendere conto di come si comportava nelle grandi": l'indizialità dell'enunciato riguarda ciò che lascia intravedere, per allargamento progressivo, a partire dal verso che gli è proprio, per quanto futile o prosaico possa sembrare. Si è prodotta una apertura, dietro la quale comincia a profilarsi la via - una "zeppa" è tolta (cfr. VII, 8). Trattandosi infatti della saggezza, se ne sappiamo dispiegare la piattezza, l'infimo dettaglio ci rivela ogni volta un mondo - sempre lo stesso: la totalità della saggezza o della via , che non finiremo più di esplorare; ecco perché, per quanto tenue ne sia il soggetto, sempre - ma in un certo modo, cioè dal verso che gli è proprio -, ogni enunciato può dire tutto: l'infimo è infinito.

"La parola del saggio, all'inizio, non è differente", dicono i commentatori dei Dialoghi; o ancora, il saggio "all'inizio non ha due espressioni" (Cheng Yi, Zhu Xi). Questo "all'inizio" è importante. Infatti, mentre da un lato, quello della filosofia, la totalità è da costruire, innanzitutto elevandosi dal particolare al generale (mediante astrazione - la sistematizzazione), dall'altro essa è una globalità, quella della via o della saggezza, che è costantemente già data e si offre continuamente alla vista - ma sempre localmente, di sbieco, da un bordo o da un altro (e il più piccolo, di conseguenza, è il più rivelatore): come la "via" della regolazione si offre continuamente alla vista negli infiniti fenomeni della natura, così quella della saggezza si mostra in ogni aspetto della

condotta regolata del saggio. In altre parole, mentre la filosofia fissa un orizzonte dello sguardo (le essenze, la verità), la saggezza, o la via, è fondo - è "fonte", si dice comunemente in Cina: sgorga incessantemente, ogni momento, da ogni lato, e sempre sullo stesso piano, dato che la saggezza come la natura si guarda bene dal privilegiare alcunché. Così questo fondo non si può vedere, tanto si esibisce incessantemente - bisogna farlo osservare; ed è perciò che, rispondendo alla sua funzione indiziale, lo statuto delle espressioni della saggezza è proprio quello dell'osservazione: sia essa rivolta in modo particolare, ad hominem, o si presenti come una raccomandazione più generale, da un capo all'altro dei Dialoghi, Confucio in fondo fa solo delle "osservazioni". Ma che cos'è un'osservazione? - poiché è chiaro che, in mancanza di una nozione meglio definita, è su questa che bisognerà, da noi, ripiegare. Un'osservazione non ha la missione di dire la verità, come diamo per scontato nel caso di un enunciato ordinario; e nemmeno di indurre o di illustrare (come farebbe un esempio) - un'osservazione non espone un'idea. Non è letica. Ma sottolinea ciò che potrebbe sfuggire, attira l'attenzione dell'interessato. Sul momento, incidentalmente, di sfuggita - l'osservazione è marginale. La sua funzione non è definire (o costruire), ma puntualizzare: si definisce una generalità (l'esercizio socratico), ma non si definisce una globalità - si può solo prenderne coscienza, a partire da un punto di vista particolare, si può solo "realizzarla". Confucio fa continuamente osservazioni per far prendere coscienza, per un verso o per un altro - su di un bordo: di sfuggita, localmente, incidentalmente - di questa globalità della saggezza o della via che si offre continuamente allo sguardo, e sempre sullo stesso piano - che continuamente ci spinge oltre il bordo: attraverso la sua osservazione, fa sì che

continuamente si stagli il fondo di evidenza che, poiché incessantemente si offre e si esibisce, è portato a sfuggirci.

3. Dato che è puntuale, che la si fa di sfuggita, incidentalmente, un'osservazione non può costruirsi o prolungarsi (altrimenti corre il rischio di costituirsi a schermo e di non far più osservare). In compenso, essa si rinnova - per un altro verso, in un altro momento, nel corso del tempo. Così, invece di progredire, l'enunciato confuciano continua a evolvere, o, più precisamente, a variare: alla sua brevità risponderà la sua varietà, e quest'ultima compenserà la prima. Essendo la saggezza di Confucio quella del "possibile" o del "momento», l'osservazione è l'espressione che attira l'attenzione per quanto è possibile e in funzione del momento. Così, sullo stesso soggetto (ad esempio, che cos'è la pietà filiale ?), Confucio potrà rispondere diversamente a ciascuno dei suoi successivi interlocutori (II, 5, 6, 7, 8): senza affatto farsi bloccare da una qualunque definizione, o anche solo pretendere una definizione, ciò che dice è sempre a proposito, in situazione. Ovvero, Confucio può, nello stesso momento, rispondere due cose contrarie all'uno e all'altro all'uno consiglia di consultare innanzitutto i genitori, all'altro di passare subito all'azione (XI, DI). Non c'è contraddizione in questo, ed è Confucio stesso a spiegarsi: il secondo ha la tendenza a ritrarsi, per cui egli lo spinge avanti; il primo ha ardore per due, per cui egli si preoccupa di trattenerlo. Poiché il giusto mezzo della regolazione non può essere oggetto di decreto (in quanto principio), ma dipende completamente dall'occasione, la formula di saggezza che lo riguarda dov'essere, anch'essa, circostanziale: il possibile sempre da "pesare". Senza dunque preoccuparsi di essenze o verità (astratte, atemporalì).

L'osservazione non varia solo in funzione dell'interlocutore e del momento, varia anche in funzione della prospettiva assunta. Da ciò l'estrema diversità che si incontra nei Dialoghi. Diversità di registri: "personale", "politico", "morale", "educativo", ecc. (tutte queste categorie sono ovviamente anacroniche); diversità di "oggetti": un tratto di carattere, un apprezzamento, una nozione, una conseguenza che si trae, una constatazione, ecc.; e infine diversità di generi: sentenza, dialogo, apoftegma, aneddoto, commento, citazione, ecc. In breve, la gamma è la più larga, la più aperta possibile, almeno tanto quanto nella nostra "chria"² antica (e la saggezza si esprime appunto nell'enunciato che precede la specializzazione, la classificazione, l'ordine programmato). Anche i nostri umanisti hanno esaltato la varietas (Erasmus, Montaigne): per la discontinuità che produce, essa è di ostacolo alla monotonia, costituisce un baluardo contro la noia; qualunque formula che non sappia variare diviene insistente, rigida, e perciò pedante. Ma, in Confucio, tale carattere evolutivo dell'enunciato, come si rileva dalla successione delle sue osservazioni, si adegua al meglio al disegno stesso della sua saggezza (qui il termine disegno è certamente troppo astratto). L'osservazione è fatta di sfuggita, incidentalmente: casi, con essa, non ci si ferma su alcuna posizione, non ci si attacca ad alcuna idea. Rinnovandosi, l'osservazione permette di mantenere il pensiero costantemente attento; e, tornando così ad attirare l'attenzione in modo diverso, resiste alla fissazione, e dunque al dogmatismo, o, per riprendere il termine di Confucio, alla "ostinazione". Variando le sue osservazioni, Confucio non si installa nel suo pensiero, non si chiude in una formula proprio come non si chiude in un "io" particolare.

4. I Dialoghi di Confucio esordiscono con queste parole:

Il Maestro disse: "Studiare, e continuamente [o al momento opportuno applicarsi: non è letizia ? Amici vengono da lontano: non è gioia? Non mento: non disse: "Studiare, e continuamente [o: al momento applicarsi: non è letizia ? Amici vengono da lontano: noli è essere riconosciuti dagli uomini, e non provarne risentimento è da uomo virtuoso ?"

Questo brano conferma in un sol colpo tutto quanto abbiamo detto sulla formula di saggezza: la formula non costruisce niente, non rischia niente, non inventa niente, in altre parole non si stacca (dal senso comune - dall'esperienza), resta "vicino"; la formula non avanza niente. Il suo statuto è proprio quello dell'osservazione che attira ogni volta l'attenzione su di un punto particolare (prendendoci da parte col tono di chi dice "non è vero ?") O piuttosto, l'enunciato è a sua volta costituito da tre osservazioni successive che, in virtù della loro indipendenza, operano già una variazione. Lo studio, l'amicizia, il non essere riconosciuti dal mondo tanti soggetti diversi affrontati uno dopo l'altro, tante prospettive, in scarto una rispetto all'altra, attraverso i quali l'enunciato si rinnova e non può arenarsi: non si fissa, non "punta", non tematizza; le tre formule sono mantenute parallele e si presentano sullo stesso piano, in parità, senza che nessuna superi l'altra, serva da principio all'altra.

Il commento cinese d'altronde è, su questo punto, deludente (ma fino a che punto si può commentare un'osservazione ?) Avendo il bisogno (ideologico) di erigere il pensiero di Confucio a dottrina (il "confucianesimo», soprattutto a partire dall'XI secolo della nostra era), il

commento non può limitarsi a queste osservazioni successive, incidentali, presentate sullo stesso piano; e così costruisce l'enunciato (un lettore giapponese come Sorai, nel XVII secolo, si mostrerà sensibile a questa deviazione): se i nostri amici vengono da lontano (2), dicono i commentatori neoconfuciani, è perché sono attratti dalla capacità morale che lo studio ha sviluppato in noi (1) (cfr. la concezione menciana dell'irresistibile attrazione esercitata dalla moralità); e, se ci sono amici che "vengono da lontano", a maggior ragione, quelli che sono vicini... Allo stesso modo, se sono sensibile alla gioia che mi dà il rapporto con gli altri (2), è perché innanzitutto ho provato l'intima letizia che viene dallo studio (1), e il mio nonrisentimento nei confronti del mondo (3) ne è anch'esso una conseguenza: lo studio-applicazione citato all'inizio diventa la condizione, eccola posta alla "base", funge da principio, e il resto segue: l'enunciato viene concatenato - diventa "morale". Fare dello studio un principio (quello della formazione dell'uomo virtuoso) e costruire a partire da esso tutto l'enunciato, e persino tutto il resto dei Dialoghi, fa al caso del confucianesimo che si costituisce come ortodossia (di fronte al "vuoto" dei taoisti, al "nirvana" dei buddisti); e così viene meno ciò che di aperto, di uguale, la formulazione iniziale conservava. Ma nello stesso tempo, sotto la diversità di approccio, o di prospettiva, con cui ognuna delle osservazioni esordisce, non si può fare a meno di riconoscere che si opera progressivamente una certa concordanza. La letizia - la gioia - il non risentimento: per diverso che sia il loro approccio, queste formule puntano in una stessa direzione; convergono da qualche parte, al di là di esse, o piuttosto le formule gravitano attorno a un centro, fanno intendere un fondo comune. Attraverso questa discontinuità è in atto una continuità, che permette di misurare un'unità. Ma di quale

unità si tratta ? Il Maestro disse un giorno a uno dei suoi discepoli, considerato il più bravo: "La mia via, c'è un'unità in grado di attraversarla" (IV, 15). Il discepolo si limita a dire di sì, ha capito; e la formula, nel seguito, sarà costantemente ripresa. L'espressione va presa alla lettera; quest'unità è un'unità per "infilamento" (come si infilano i sapechi forati da un buco, precisa un commentatore). Se non si concatenano, e perciò non progrediscono, le osservazioni successive che costituiscono la formula di saggezza sono comunque attraversate da un unico filo e collegate da esso. Questo ci porta a concepire due modi differenti di unità del pensiero: da un lato, l'operazione della filosofia, per astrazione-costruzione; dall'altro, quella della saggezza, per infilamento e continuazione. La filosofia "concepisce" - la saggezza attraversa. Mentre la prima operazione mira a riassorbire la differenza (in un genere comune: alla ricerca di un'identità di essenza), la seconda tende a collegare la differenza facendo "comunicare" tra loro, dall'interno, tutti i casi affrontati, per quanto diversi siano: da una osservazione all'altra, la formula di saggezza non cessa di "modificarsi", ma, anche attraverso questa "modificazione", uno stesso senso- sapore, rinnovandosi, continua a "passare". La prima operazione è di sistematizzazione, la seconda di variazione. O ancora, la prima logica è quella, panoramica, della filosofia, la seconda è quella, itinerante, della saggezza (anche Montaigne è un itinerante: tutti i Saggi non sono forse una variazione, anche se dispiegata e non più allusiva come quella cinese ?): invece di erigere un punto di vista, a strapiombo, che abbraccia l'orizzonte con la maggior vastità possibile, la saggezza continua a percorrere, per giri e rigiri (in orizzontale), il piano pari del pensiero. Dietro la prima si scorge la modellizzazione greca, dominata dall'idea che si rivela allo sguardo, dall'archetipo e dall'eidos; sotto l'altra, si ritrova

l'attenzione cinese rivolta all'evoluzione per trasformazione, allo svolgimento di un processo.

5. Sia da un lato che dall'altro, possiamo aspettarci che vi sia analogia, o piuttosto omologia, tra un "reale" e ciò che se ne dice: all'architettura del mondo corrisponde la struttura del discorso filosofico; allo svolgimento senza fine delle cose, il dipanarsi delle osservazioni. La formula della saggezza è detta "vicina" e anzi vicinissima, è ovvia, il suo senso è banale ma al tempo stesso conserva in sì un fondo nascosto: l'unità che ne è la fonte - cfr il saggio a all'inizio non ha due espressioni" - e che continua ad attraversarlo. La stessa cosa si dice della "via": la via dell'uomo virtuoso si dispiega _ o si dispensa , si "spende" - e, al tempo stesso, "è nascosta"i (Zoongyong, ~ 12). Si esibisce ed è accessibile a tutti, anche ai meno dotati, e al tempo stesso neppure i più saggi vi hanno mai completamente accesso. La stessa formula si ritrova ancora, e in termini più generali, a proposito dell'antico Libro dei mutamenti, l'Yiking ("Grande commento", B, 6): come "le sue parole", "attraverso giri e rigiri , o per un verso o per un altro , raggiungono il centro", i fatti-situazioni che esso evoca sono "esposti", "esibiti", e al tempo stesso "nascosti"k. Un traduttore, che non capisce, aggiunge un "sembra" (cfr. Legge: the matter seem plainly self-evident, but there is a secret principle in them [la materia sembra esposta chiaramente, ma c'è nei temi un principio segreto]); un altro, Philastre, traduce bene: "le cose sono distese e nascoste", ma aggiunge tra parentesi un punto interrogativo, per avvertire che il senso sfugge... Ci sarebbe infatti contraddizione, e il testo sarebbe illeggibile. A meno che la contraddizione dipenda da una logica particolare, quella della nostra metafisica, e che, oltrepassando quest'ultima, la si possa rendere intelligibile.

"Esibito" e "nascosto": ecco che, insomma, è detto della "via" ciò che Heidegger dice della *physis*. La concordanza è giustificata dal fatto che anche della *physis*, pensata come sbocciare, non è detto solo che ha bisogno del suo altro, o che presuppone il suo contrario, ma, ci avverte Marlene Zarader, che bisogna pensare questo contrario come facente parte della *physis*. Proprio come qui il contrario del suo dispiegarsi il suo ritrarsi nascosto - fa proprio parte della "via": dispensandosi costantemente a noi, "ciò" continua a ritirarsi. In seno al dispiegarsi, all'esibirsi, regna un "sottrarsi" (*ein Sichentziehen*) che ne costituisce il fondo (riserva), che ne è la condizione; o ancora, e sempre in termini heideggeriani, all'essere che si dispiega come svelamento e che così si dispensa costantemente a noi, è tuttavia proprio un velamento - occultamento (*Verbergung*) - che lo costituisce intrinsecamente: tra il dispiegarsi e il ritrarsi, non c'è solo giustapposizione (o coordinazione, o successione...), ma "giunzione" (*Fugung*), ed è questo che è da pensare.

Tutto il problema, di conseguenza, è in questo "e" (esibito e nascosto). In Eraclito, letto da Heidegger, La natura "ama nascondersi" e nello stesso tempo c'è *polemos*, guerra, la guerra che lo sbocciare deve dichiarare per sbocciare a ogni istante; e, per Heidegger, in questa sconcertante intimità dei contrari, c'è "enigma" - attraverso quello della plurivocità essenziale alla *physis*, l'enigma ultimo, quello dell'"origine". Giunto davanti ad esso, il filosofo non potrà più fare altro che "sforzarsi di fissarvi lo sguardo". In cinese, la parola vuota (*eri*) che lega i due elementi significa contemporaneamente "tuttavia" e "in modo che"; instaura un rapporto sia di opposizione che di conseguenza. E altrettanto corretto leggere: <"esibito e tuttavia nascosto" e "esibito che finisce per risultare nascosto". Arriverò fino a tradurre, per spingere a fondo questo secondo senso: esibito al punto di essere

nascosto". Conformemente alla logica del processo ovunque implicata nella lingua cinese, questa parola vuota dice al tempo stesso la tensione e la transizione: in questo caso, la transizione che continua a operarsi tra i due poli opposti dell'esibito e del nascosto. Infatti, per ogni "reale", e questo vale anche per il "senso", ciò esiste - ed è questa la via - solo nella transizione dei contrari, dell'esibito e del nascosto; in altre parole, è ogni "esistenza" a essere al tempo stesso tesa e transitoria. Quindi, colta nella giuntura di questa parola, la parola vuota che le assicura tutto il gioco necessario, la transizione-transizione è il contrario di un enigma, è un'evidenza. O piuttosto, non "è" (la questione non è quella dell'essere), ma "gioca", si esercita, in (con) una completa evidenza (è il punto di vista del "movimento", del funzionamento, che predomina in Cina). Si potrebbe così concludere - ma per ripartire subito: quello che la filosofia tratta come enigma (o, più religiosamente, come mistero: che l'essere si dia solo ritraendosi ci avvicina alla Bibbia), la saggezza invece lo tratta come "evidenza".

Nascosto perché oscuro - nascosto perché evidente

I. Ci sarebbe piaciuto avere altre parole "dell'origine": che al contempo possano dire l'origine e siano originarie. altre parole, cioè parole che non ci facciano intendere in Grecia il mattino del pensiero, in Israele la storia della fede, parole da cui non dobbiamo ereditare, appunto, la vecchia distinzione tra "ragione» e "fede": altre parole che, tirandoci fuori finalmente da questa storia, e scavando di colpo uno scarto rispetto allo sviluppo della filosofia, permettano di riconsiderare quest'ultima da più lontano, di risalire al suo impensato, di interrogare le sue scelte implicite, tutti i suoi partiti presi sepolti. In Heidegger (già in Nietzsche), vi è appunto il tentativo di risalire a monte della filosofia, o almeno del suo sviluppo ontologico, per riscoprire la filosofia a distanza e come un divenire singolare.

Eppure è proprio da questa fonte più originaria , ricoperta in seguito, poi sempre più o meno persa, di cui resta la nostalgia, che doveva derivare l'ontologia (il verbo essere è interamente costituito in Omero prima che lo si veda ipostatizzato in Parmenide e Platone): anche se, retrospettivamente, aiuta il pensiero a separarsene, questo affascinante a monte ("Eraclito") nondimeno era gravido degli sviluppi e delle mutazioni futuri. E a partire da esso che si è stabilito il regno del logos. Se ci si pone all'interno, la decostruzione resterebbe difficile; tanto più che si potrà sempre sospettare che il superamento della metafisica non

ammetta il suo debito nei confronti dell'altra fonte, quella ebraico-biblica. Se ci si pone di fronte, ci si trova subito presi dentro, e si è inermi; bisognerebbe poter beneficiare di un arretramento, riprendere l'iniziativa e insieme modificare la prospettiva - dare contrasto al paesaggio, per far sì che in esso il pensiero torni a prendere risalto, e insieme potervisi avvicinare: bisognerebbe potersi accostare ad esso aggirandolo, in modo obliquo. Ora, quest'altra parola non la potremo trovare in India: poiché siamo legati ad essa dalla lingua indoeuropea e vi si ritrovano numerose categorie di pensiero imparentate (come si è mostrato da Dumézil a Benveniste), l'India è al fondo della nostra prospettiva più di quanto non la faccia cambiare. E nemmeno nel mondo arabo: poiché ha attinto anch'esso alla fonte greca, il suo "Oriente" è rimasto legato in ogni tempo al nostro «Occidente» - è attraverso di esso che ci è stato restituito Aristotele. Solo in Cina (il Giappone ne rappresenta una derivazione) potremmo trovare altre parole dell'origine, apparse in età remota, in un pensiero elaborato e senza rapporto storico con noi; parole che vediamo esplicitarsi nel corso delle epoche e che di conseguenza non restano affatto mute, non ci rendono certo tranquilli e beati, ma si lasciano penetrare a partire dal loro commento e danno da lavorare. Scelta comoda - anche se poi la faccenda andrà per le lunghe. In altri termini la Cina interverrà qui metodicamente, più che mai lontana da qualunque piacere esotico. Non perché ciò che vi si scopre sia necessariamente quanto c'è di più differente, ma perché almeno il suo quadro è altro (ciò che Foucault chiamava l'"eterotopia" opposta al fantasma dell'utopia). Questo aggiramento che passa per la Cina, in altri termini, è strategico: mira a prendere la ragione europea a rovescio, attaccandola lateralmente e, tentando la decostruzione da un certo esterno, mira a sondarla nella sua particolarità - a

riscoprirli nella sua originalità. Non si tratta infatti di "relativizzarla", tornando sull'universalismo che essa ingenuamente si attribuiva (il rovescio attuale dell'etnocentrismo di un tempo), ma piuttosto, aprendola ad altre possibili intelligibilità, di darle l'occasione di riflettersi.

2. Ripresa e osservata più da vicino, la giunzione tra esibito e nascosto offrirà un esempio di quest'altra possibilità che la filosofia non ha sfruttato (non che la filosofia l'abbia completamente ignorata, ma non è stata questa la possibilità che ha guidato la filosofia nel suo sviluppo; e forse ha influenzato più la teologia, ma in tal caso su di un piano mistico). Prima che fosse detto che la via dell'uomo virtuoso è insieme dispiegata e nascosta (Zhong Dong, ~ 12), si faceva dire a Confucio, nel paragrafo precedente: scrutare il nascosto, come operare prodigi, in modo che le future generazioni abbiano di che parlare di voi: da parte mia, me ne guarderò bene! E chiaro che qui Confucio diffida del nascosto inteso per contrasto con la prossimità e la semplicità della via (quella del giusto mezzo della regolazione). Per questo, la sua formula mi sembra rivelare ciò che la saggezza rifiuta e che la separa dalla filosofia; ovvero, il suo parallelismo lascerebbe trasparire, di rimando, da dove viene la filosofia: "scrutando il nascosto ", la filosofia si concepisce come un'epopea della verità, si distingue per la sua capacità di penetrare i misteri come l'eroe per le sue prodezze, è anch'essa spettacolare. Invece la Cina non ha affatto concepito l'epopea, nemmeno un'epopea del pensiero che va a cercare lontano la "verità"; perché, come è detto nel paragrafo seguente, "la via non è lontana dall'uomo": "se l'uomo pratica la via e si allontana dagli altri, non possiamo ritenerla la via>> (§ 13). Questo sembra contraddire il fatto che la via dell'uomo virtuoso sia

anche "nascosta", come si dice nel passo tra i due brani citati (il che disturba molti commentatori); o, piuttosto, ci induce a riflettere sulla doppia modalità del nascosto: c'è il nascosto nel senso di oscuro, quello dell'enigma e del mistero, che ci distoglie dalla via ordinaria, quella della regolazione' e di cui Confucio diffida; e c'è il nascosto di ciò che continuamente si esibisce (si "dispensa" - si "spende A) e che è proprio l'altra dimensione della via. O, per riprendere i termini di un commentatore (Shi Deqing, dato che il commento di Zhu Xi è più metafisico) : c'è il "nascosto" che ha a che fare con L'assolutamente invisibile-inaudibile" - di cui Confucio diffida - che è un nascosto <<per separazione"; e c'è il nascosto di ciò che "si dispiega nel modo più vasto, più ampio" e "che al tempo stesso si trova dentro al più vicino" (o, più esattamente, "in mezzo al più vicino"), di ciò che si "usa così tutti i giorni" "e che tuttavia non si vede". O, come si può anche tradurre: "e che appunto per questo non si vede" (è sempre la stessa parola vuota che contrassegna sia l'opposizione che la conseguenza - er - a unire i due termini). Questo nascosto è nascosto perché è troppo dispiegato e troppo vicino (troppo quotidianamente consumato) perché si possa prenderne coscienza: non è dovuto all'inaccessibilità dell'oscuro, dell'astruso, ma all'esibizione - senza fine - dell'evidenza. Una formula lo suggeriva fin dall'apertura del trattato: non c'è niente di più visibile del nascosto. Annuncio troppo forte di primo acchito, forse, o troppo netto, per non essere subito condannato ad attenuarsi; il commento non poteva restarvi fedele, conservare lo stesso grado di radicalità. E questo tuttavia un vero e proprio paradosso, e io credo che esso si intenda almeno in due modi. A forza di essere visibile, manifesto, il visibile non è più tale, non vi si può prestare attenzione, ed ecco perché bisogna farlo notare. E, d'altra parte, ciò che si manifesta continuamente non si esaurisce in

alcuna delle sue manifestazioni dunque sempre si ritrae (si sottrae) rispetto a ognuna di esse (cfr. conclusione ~ 12). Il nascosto della via non dipende dunque dal fatto che la via sia rara, che sia a parte, in scarto, ma al contrario dipende dal fatto che è continuamente all'opera, in prossimità; a fianco del nascosto per inaccessibilità, c'è il nascosto inverso: ciò a cui non si finisce di avere accesso. Il nascosto di cui parliamo non è dunque quello del segreto, o del mistero, ma il nascosto di ciò che continuamente si esibisce. E infatti, come abbiamo ben capito, perché continua (a esibirsi) sia perché non smette di farlo sia perché ne ha la capacità - che questo nascosto è nascosto. Confucio si era premurato di avvertire di questo i suoi discepoli: <<Voi credete che io vi nasconda qualcosa. Io non nascondo nulla. Non faccio nulla se non davanti ai discepoli. Questo è Confucio" (VII, 23). A differenza del filosofo di cui sappiamo che si è considerato volentieri un essere fuori del comune, almeno all'inizio della tradizione, lui che è l'erede del veggente, del mago, dell'indovino, che si attribuisce doni straordinari (in apertura del suo poema, Parmenide si presenta come un eletto) e che non esita a tender nota la sua eccezionalità (Eraclito, Empedocle... : si pensi all'isolamento selvatico dell'uno, ai modi fastosi dell'altro), il saggio invece non fa niente in più, non fa niente di singolare, non si attribuisce alcun dono particolare e lascia vedere tutto di se stesso - la sua condotta è ordinaria. Ma poiché la sua condotta è, appunto, ordinaria, dato che è costantemente regolata, non la distingue più niente che lasci vedere la regolazione: la regolazione ci sfugge, si confonde con il "possibile" - non abbiamo niente da dirne. E, simultaneamente, ogni parola che il saggio dice, o ogni atto che compie, lascia intendere l'unità della saggezza da cui muove e che continuamente lo attraversa. Ogni parola dice tutto (ogni atto mostra tutto), ma sempre in un certo

modo, per un certo verso: così i discepoli hanno l'impressione che a loro non sia mai detto tutto, mostrato tutto; e che ciò di cui non possono venire a capo, in fondo, resti loro nascosto. Se l'evidenza possiede una dimensione nascosta che va di pari passo con il suo essere esibita, è perché ci oltrepassa (e così non si arriva a vederla) e perché, al tempo stesso, offrendosi continuamente alla vista (come "e-videnza"), sottintende anch'essa il fondo comune da cui proviene. Fondo nascosto o fondo di evidenza: ciò che continua a divenire palese suppone un fondo latente, ciò che continua a divenire visibile suppone un fondo nascosto. Ma, insisteranno i commentatori, il minimo atteggiamento o la minima parola del saggio, così come il minimo fenomeno della natura, essendo così manifesti, contengono in se tutta la "via" - quella, ordinaria, della regolazione - da cui procede indefinitamente la realtà. Non c'è quindi bisogno di fare appello alla propria "intelligenza" per andare "a caccia del mistero", a cercare altrove qualcosa di nascosto: è in seno all'evidenza che sta il nascosto.

E questa l'evidenza propria dell'immanenza: dato che essa si esibisce ovunque e in ogni momento, dato che è quanto c'è di più comune e di più ordinario insieme, poiché tutto, nel mondo, è processo, e tutto, l'io per primo, è sempre "attraversato» da essa, l'immanenza non ha luogo proprio, non è "localizzabile", neppure isolabile, e pertanto non è reperibile - la sua "sottigliezza" ci sfugge. Dato che ogni minimo processo la incarna, ma nessuno la esaurisce, poiché il mondo non finisce di procedere, l'immanenza è sempre di più di Ciò che se ne attualizza: essa è un fondo senza fondo "che non si può sondare". Ma questo insondabile (quello del "cielo"- natura) non è quello della filosofia. Infatti, mentre quest'ultima, almeno come la vede la saggezza, è alla ricerca di un nascosto per oscurità (astruso-arduo), il nascosto dei

principi (o del noumeno, o dell'in-sé, un nascosto "trascendentale", insomma), la saggezza invece diffida di tale "profondità»: "Non bisogna cercare profondamente ragioni nascoste, separate", dice un commentatore (Zhu Xi), ciò costituirebbe un "eccesso" di conoscenza (sempre la regolazione). Non bisogna "cercare lontano", ripete fino alla noia la saggezza: il nascosto della saggezza è il nascosto dell'evidenza (dell'immanenza); e ciò che è più difficile da vedere - o più difficile da dire - appartiene alla categoria del vicino, del piatto, del quotidiano.

3. Dirlo una volta non basta. E neanche ripeterlo, spiegarlo, commentarlo - infatti, abbiamo potuto rendercene conto, in questo caso non si tratta, propriamente parlando, di una "idea": è tale in effetti la sua evidenza, quella dell'immanenza, che non si arriva a vederla - l'evidenza della mia "vita", in "prossimità", che fa sí che io non arrivi mai a vedere la mia vita; o l'evidenza della "via", operante in ogni processo, e che continuamente va oltre me. Così la saggezza continua a tornare a questo fondo d'immanenza - ma senza poterne dire di più (in una logica discorsiva) : continua a farlo riconsiderare da un altro verso e, in una variazione senza fine, a darvi sempre più ampiamente accesso. E infatti la via dell'immanenza, da cui procede continuamente per regolazione la realtà, dice il "Grande commento" del Libro dei mutamenti (A, 5), che, prolungandosi sul piano della condotta, costituisce il "bene" (il giusto mezzo della morale) e che, attualizzandosi in ogni individuo particolare, costituisce la "natura umana". Ma gli uomini, poiché di solito non riescono a mantenersi al livello della globalità della via, la interpretano a partire dal loro punto di vista personale (dal loro "io particolare"), e dunque in modo parziale; quindi ne

fanno un oggetto determinato; l'uomo della morale "vi vede della morale", l'uomo di sapere "vi vede del sapere", ecc. Quanto ai più, "vi ricorrono tutti i giorni, ma senza rendersene conto": ne fanno uso continuamente, ma essa, appunto perché è continuamente operante, è ordinaria, e dunque non si distingue, continua a sfuggire loro. Spetta alle parole che esprimono la saggezza farla notare. Con due mezzi: uno è "rovesciare" la parola in forma di paradosso, come negli aforismi dei Maestri della Svia", del tuo, i "taoisti" (cfr. Laozi, ~ 78: "le parole diritte" - "corrette" - "sono come a rovescio"; così, "la via chiara è come oscura", "la via progressiva è come retrograda... ", o "la grande compiutezza è come manchevole", "la grande pienezza è come vuota... ", ~ 45): la contraddizione che viene allora a manifestarsi e chiede di essere superata, porta a riscoprire la pienezza della via, che viene così liberata dalle visioni restrittive, o addirittura esclusive, sotto le quali l'avevamo irrigidita. L'altro mezzo è ricorrere alle formule quotidiane come nel quadro dei Dialoghi di Confucio; ma noi ormai sappiamo che sotto l'aspetto anodino dell'osservazione, la formula rimanda alla via della regolazione (che procede dal fondo di immanenza - il "Cielo" - e si incarna nella "natura" umana, cfr. V, 12). Di essa, il saggio non tratta in modo specifico, eppure tutto ciò che dice su ogni argomento, e anche, aggiungeranno i commentatori, tutto ciò che si vede della sua condotta, fornisce indizi che conducono ad essa; e persino nella più estrema banalità, esibita giorno per giorno, ne lasciano intendere il fondo nascosto. Si dirà anche più tardi, mettendo in relazione i due testi, che i paradossi del Laozi, trattando esplicitamente della "via", costituiscono anch'essi semplicemente una via di accesso a quella saggezza che i Dialoghi di Confucio, trattando solamente della vita ordinaria, esprimevano implicitamente (ma tanto più

direttamente). E sotto il loro aspetto spesso sconcertante, che ha tanto affascinato l'Occidente, anche le espressioni dei Maestri di chan (ben, in giapponese) non avranno altro scopo se non quello che resta il più difficile: far prendere coscienza della via dell'immanenza proprio nell'ambito dell'ordinario - "spaccare la legna e portare l'acqua" - nel modo più vicino, più semplice, più quotidiano.

4. Però la formula non è sufficiente. Dato che, al livello del più vicino, non c'è più nulla da dire in merito, ma c'è solo da cogliere, da lasciar passare, la Cina continuerà a essere alla ricerca di una parola "che non parla": che evoca ma senza significare, che dà a vedere ma senza rappresentare. La sua pratica "estetica", pittorica soprattutto, non mira ad altro che a rendere sensibile quell'evidenza della via che continua a sfuggirci. Via dell'immanenza e nello stesso tempo immanenza della via. Invece di rappresentare un aspetto del mondo, un paesaggio particolare, qualunque cosa dipinga, lo stelo di un bambù o la massa di una roccia, essa non dipinge mai un oggetto ma attualizza l'immanenza continua del processo. Attraverso il rapporto tra vuoto e pieno, dipinge la giunzione tra esibito e nascosto: il "vuoto" non viene messo in un angolo all'orizzonte del cielo ma attraversa tutto il paesaggio, è operante all'interno del minimo tratto e permette a questo di continuare a "dispensarsi" - in "pieno" -, a "esibire" con maggiore pienezza la sua presenza: a far risaltare la sua evidenza. Scie di nuvole o di acque bagnano l'insieme, e, fin dal basso del rotolo, c'è della carta lasciata nuda, appena umettata in leggere distese: questo bianco, disseminato all'interno del tracciato, raffigura il fondo di immanenza del processo. Lo stesso accade nella forma "breve" per eccellenza, la quartina. La quartina cinese, come

l'haibai giapponese (comunemente chiamato haiLu), dice nel modo più succinto l'evidenza (immanenza) dispensata da vicino, in modo da lasciar intendere il suo fondo nascosto. Queste venti parole formano una poesia: Uomini in riposo - [dagli] alberi di cannella [i] fiori cadono notte calma - [in] primavera montagna vuota Luna appare: spaventando [dalle] montagne [gli] uccelli Momento gridare: [in] primavera [dalla] valle [al] centro (Wang Wei). Esibizione dell'evidenza: il paesaggio più semplice, più comune, una notte in tutto uguale alle altre; e per di più tra queste venti parole della poesia, ve ne sono di ripetute: la "primavera", la "montagna". Il suo ritrarsi: tutto il paesaggio, appena delineato, e immerso nella sua cancellazione. riposo degli uomini e caduta dei petali, la calma della notte, il vuoto della montagna. E quanto in seguito si presenta come evento e ciò che si individua in esso (l'apparizione della luna, il turbamento degli uccelli) serve a sottolineare l'immanenza che continua ad attraversare tutto. Come un "grido", da un "momento" all'altro, fa sentire il silenzio intorno. Così come il pieno del tracciato, in pittura, è bagnato dal vuoto, il "pieno" delle parole è qui bagnato dal "bianco" della poesia, dicono i critici di poesia: queste poche parole intessute insieme, come una riga di schiuma, fanno prendere coscienza del fondo di immanenza, lo fanno notare. Questo tipo di quartina non è solo un genere più breve, e più economico, che l'Europa non avrebbe conosciuto, ma assolve a una funzione a parte (e l'"estetica", in Cina, per molti aspetti, occupa il posto della nostra ontologia). Questa poesia infatti non esprime, e neppure descrive. Paesaggio o stato d'animo ? Non vi si parla che di "paesaggio", ma lo " stato d'animo" è ovunque (e perciò tanto più) presente - la poesia lascia la distinzione tra essi indeterminata, è senza oggetto particolare. Ma coglie [ciò che è] a monte di ogni possibile "oggetto ".

Il non-oggetto della saggezza

I. Lo si sa, o almeno lo si va dicendo, fin dai tempi di Hegel: la filosofia è nata in Grecia, anche se il pensiero sarebbe apparso ancor prima altrove, e innanzitutto in Cina infatti, facendo emergere il principio della libertà, i Greci sono stati i primi a poter cogliere l'oggetto nel suo rapporto con il soggetto: invece di continuare a fondersi nella "sostanza universale", come fa l'"Orientale", e di lasciarvi svanire la propria coscienza, l'individuo in Grecia si strappa ad essa e, facendo affidamento su se stesso, ponendosi come soggetto, inizia a determinare la sostanza in quanto oggetto. Da qui nasce il concetto. Invece il pensiero cinese avrebbe oscillato tra le generalità più "vaghe", più "astratte", generando solo un'universalità vuota, e, all'estremo opposto, il concreto più puntiglioso, più "triviale", e dunque anche sterile. Non lavorando tra i due estremi, tale pensiero non ha concepito l'oggetto: quindi, ha mancato la filosofia. Dal fatto che l'oggetto, nel suo rapporto con il soggetto, si è visto progressivamente "determinato" e "riflesso", deriva la possibilità di una storia, quella della "verità", in altre parole della filosofia. Ma ciò vale se visto dall'interno stesso della filosofia. Dall'esterno, cioè facendo lo sforzo di trovare un esterno a questa storia, si è portati a chiedersi se così facendo, la filosofia non abbia fin dappprincipio perso qualcosa. In altri termini, non ci sarebbe stato un costo di questa iniziativa di determinazione intrapresa dal pensiero

che la filosofia, senza rendersene conto, avrebbe pagato ? Ovvero, che cosa la filosofia non ha più potuto pensare e l'"Occidente" ha in seguito senza tregua dovuto, se così posso dire, compensare (con il mistero della religione soprattutto o, in epoca moderna, con la poesia, considerata quindi un altro pensiero) ? Nell'intento di risalire alle "radici" della metafisica, sondandola nel suo fondamento per oltrepassarla, con la sua attenzione alla scansione, più originale, del dispensare e del ritrarsi, Heidegger riapriva una via alla domanda: "Ben altro è in gioco nell'avvento o nel ritrarsi della verità dell'essere: non la costituzione della filosofia, né semplicemente la filosofia in se stessa, ma la vicinanza o la lontananza di ciò (con *Jenem*) da cui la filosofia, come pensiero che rappresenta l'ente come tale, riceve la sua essenza e la sua necessità" (Introduzione a *Che cos'è metafisica?*) Al di qua della "verità", dell'"Essere", e dunque anche della filosofia, vi è "ciò" - ma possiamo dirlo ? - da cui la filosofia, in quanto pensiero che rappresenta, si sente per sempre distante e di cui conserverebbe la nostalgia. Ma ormai ci sono, la "verità", l'"Essere", la filosofia, e sembrano per sempre necessari, dal momento in cui sono stati scoperti: a motivo della sua comodità, il concetto si è imposto ovunque, fino in Cina e in Giappone (quando essi l'hanno incontrato, "aprendosi" all'Occidente, alla fine del xix secolo). E, nell'ambito stesso della tradizione europea, neppure la fenomenologia saprebbe farne a meno: vi è «qualcosa di insostituibile nel pensiero occidentale» – conclude Merleau-Ponty ne *L'Oriente e la filosofia* - "ed è lo sforzo di concepire, il rigore del concetto". E per questo motivo che "l'Occidente (in senso lato) resta sistema di riferimento: è l'Occidente ad aver inventato i mezzi teorici e pratici di una presa di coscienza, ad aver aperto il cammino della verità". Merleau-Ponty assimila così *en passant*, come se l'uno semplicemente

fosse sinonimo dell'altro, "presa di coscienza" e "cammino della verità". Credere che questa assimilazione non ponga in sù alcun problema e che le due cose debbano andare di pari passo, è quanto almeno, tradizionalmente, la filosofia ha sottinteso. Si dovrebbe invece ritornare su que sto implicito. Ciò che infatti la saggezza fa scoprire rispetto alla filosofia, o la Cina rispetto all'Occidente" (cos'è d'altronde questo Occidente "in senso lato" ? E forse meno etnocentrico?), è urla presa di coscienza che non passi necessariamente per la determinazione di un "oggetto" e il cui fine, o criterio, non sia la verità. Anche sul versante della saggezza vi è infatti certamente presa di coscienza, in quanto attività (mancando un'intesa sullo statuto della coscienza); o, almeno, questa nozione consentirà, dapprincipio, di stabilire comode concordanze. Le parole di Confucio o le quartine dei Tang lo hanno mostrato: il pensiero cinese non è rimasto immerso nella religiosità vaga e nel "sublime dell'Orientale» a cui lo condannava Hegel. Ma allora di che cosa prende coscienza la saggezza? O piuttosto, parlare di "che cosa" è già troppo. Se infatti c'è presa di coscienza, non riguarda la sostanza, non è ontologica; e nemmeno costituisce un "oggetto", più di quanto non si presenti come un'idea.

2. Per non perdere la possibilità di far emergere la differenza, riprendiamo pazientemente l'analisi letterale delle parole. E innanzitutto le più comuni e le più discrete, che come tali servono a strutturare la lingua, invece di interessarci fin da subito alle nozioni: è infatti in queste parole che si trova implicato il gioco possibile del pensiero. C'è in cinese una «parola vuota" (zhi°) che può non valere né da dimostrativo né da particella pronominale, ma servire solamente a rendere verbale il termine che la precede: grazie

ad essa, l'oggetto del verbo è lasciato indeterminato o piuttosto, per non restare prigionieri della nozione di oggetto, diremo che il verbo allora apre (porta) sull'indeterminato. Negli aforismi dei pensatori che trattano espressamente della via, del "tao", i taoisti, si può sempre supporre che questo indeterminato rimandi anche, ma più da lontano, a ciò di cui peraltro sempre si tratta - appunto il tuo, la "via". Però non è lo stesso in un contesto confuciano dove l'enunciato, che varia continuamente e si sgrana passo dopo passo, non è focalizzato su niente. Un discepolo di Confucio, che è anche il preferito del Maestro, esclama un giorno sospirando : Guardo in alto ed è sempre più in alto, cerco di entrarvi ed è sempre più impenetrabile, lo vedo davanti e ad un tratto è dietro. "Lo" - "ciò", Es: non è un enigma, malgrado l'aria da sciarada, perché non c'è da indovinare a cosa questa formulazione rimandi; e non c'è nemmeno niente di ineffabile, propriamente, perché i verbi che reggono questo indeterminato sono i verbi d'azione più correnti e concreti. Ma l'indeterminazione non finisce, e il discepolo conclude:

Se volessi fermarmi, non potrei. Ho già esaurito ogni mia capacità e ciò si erge davanti a me. Vorrei raggiungerlo, ma non c'è modo. In questo brano, ritenuto tra i più espliciti sul modo in cui procede l'insegnamento del Maestro, il discepolo fa assegnamento su due cose la cui contraddizione non può mancare di generare il suo smarrimento. Da una parte, non può cogliere "lo"/"ciò", perché gli sfugge: sia per il fatto che egli ha continuamente qualcosa da approfondire, da penetrare (guardando "più in alto", entrando in qualcosa di "più impenetrabile"), sia perché ciò, non avendo "luogo" né "consistenza" propri, resta "vago al punto di essere ir-rappresentabile" (così viene commentato il "lo vedo davanti e ad un tratto è dietro"); la difficoltà di comprensione riguarda sia il fatto che tale comprensione non finisce mai sia il fatto

che ciò resta "inafferrabile": "non appena stringe, la presa è eccessiva, non appena si attenua, non afferra più" (Zhu Xi). D'altra parte, il discepolo riconosce che ciò che non arriva a comprendere, e che di conseguenza resta per lui inaccessibile, dato che non sa come "raggiungerlo", gli si offre come un'evidenza: gli sorge sotto gli occhi, come è detto all'inizio, "si erge davanti a lui", come è detto alla fine. I commentatori si premurano d'altronde di insistere su questo punto: il fatto che ciò "si erga davanti a lui" significa che "si trova anche nei comportamenti e nelle situazioni che si presentano tutti i giorni" e di conseguenza "ciò non ha nulla di misterioso e di ineffabile"; in altre parole, l'inafferrabile non è "al di fuori" di quanto vi è di più semplice e di più quotidiano, del minimo gesto o della minima attività - "bere", "mangiare" o "alzarsi". Dunque non c'è, da un lato, il triviale e il concreto, come diceva Hegel del pensiero cinese, e, dall'altro, il vago, o l'indeterminato, "elargito all'infinito" - il "sublime dell'Orientale" - che sarebbe soltanto una vuota astrazione; ma è dal seno stesso di quanto vi è di più concreto e di più triviale che si opera - ma mai completamente (perché inesauribilmente) - la presa di coscienza della via. Senza che intervenga la mediazione di un concetto, ma per "realizzazione" progressiva, noi diremmo (nel senso dell'inglese, to realize, discusso in francese: "La parola vivrà, diceva Gide, perché esprime, e benissimo, un'idea di cui ormai sembra che non possiamo più fare a meno, così come della parola che la crea"). Ma di questa parola, raccolta ai bordi della lingua, e alla quale diamo il compito di servire da alternativa al concetto, potremmo fare un concetto (e che non assomigli al ripostiglio dell'"intuizione" opposta alla ragione) ? La filosofia "concepisce", diciamo (ha un oggetto: la verità), mentre la saggezza realizza (il "lo"/"ciò" dell'evidenza). Nel senso in cui si dice realizzare, o piuttosto

non riuscire a realizzare, che qualcuno è morto. Per questo serve uno svolgimento (il pensiero cinese è proprio un pensiero del processo), serve anche la prova del quotidiano e del concreto (come nei dialoghi di Confucio che servono a far osservare): il quotidiano, o il concreto, non si offre come oggetto (di conoscenza), ma come occasione (di realizzazione: cfr. la risposta del Maestro chan/zen a proposito della "via": "Il cipresso nel cortile" tutto può servire a realizzare, anche la prima cosa che cade sotto gli occhi, come "il cipresso nel cortile"). La conoscenza (per concetti) può essere posta come scopo, ma non la realizzazione; quest'ultima dipende non da mezzi ma da condizioni, si può solo favorirla (come qualsiasi maturazione: inutile tirare le piante per farle crescere, dice Mencio, bisogna lasciarle germogliare, ma senza tralasciare di «sarchiare» spesso la terra al loro piede'). O ancora, mentre la conoscenza opera direttamente, vertendo su un oggetto, ed è una questione di metodo (che si può esporre chiaramente), la realizzazione si opera indirettamente, sempre di sbieco (attraverso l'osservazione che la favorisce), è questione di latenza e di gravidanza insieme, che non si può mai completamente chiarire, e si manifesta con un risultato che sorge "occasionalmente". «Ma guarda", "di colpo", ho "realizzato". Almeno, ho cominciato... "Realizzare" è dunque più preciso del semplice "prendere coscienza» (che vale anche per la conoscenza): realizzare è prendere coscienza non di ciò che non si vede, o di ciò che non si sa, ma, al contrario, di ciò che si vede, di ciò che si sa, o addirittura di ciò che si sa fin troppo - di ciò che si ha sotto gli occhi; realizzare, in altre parole, è prendere coscienza dell'evidenza. O, per attenersi più strettamente alla parola, realizzare è prendere coscienza del carattere reale del reale. Ad esempio, che il tempo passa, che si invecchia - o semplicemente che si è "in vita". Nessuno

infatti realizza veramente, voglio dire completamente, di essere destinato a morire, anche se ognuno lo sa. Ne troviamo una illustrazione in questo brano. Tra i due passaggi che abbiamo appena letto, e che costituivano l'inizio e la fine del brano, il discepolo indicava come il Maestro si impegni a mostrare la via: "Il Maestro, passo dopo passo, insegna bene agli uomini. Mi ha allargato la mente con la cultura, mi ha trattenuto con i riti". "Passo dopo passo": c'è bisogno per questo di uno svolgimento come per il germogliare delle piante; e la "cultura" e i "riti" sono ciò di cui il Maestro tratta nel quotidiano per favorire la maturazione delle menti. Infatti della "via", lo sappiamo, non "lo si sente parlare". Ma attraverso la cultura e i riti di cui tratta nel quotidiano, per la tensione che essi generano tra l'ampliamento e il suo contrario, è un'esigenza più essenziale, quella della "via" - che comunque si ha sotto gli occhi continuamente -, che egli fa realizzare al suo discepolo. E questa realizzazione non ha fine, conclude il brano. Qui, ed è per questo che la formula è esemplare, il discepolo ha semplicemente realizzato la difficoltà che ha nel realizzare. In cerca di ortodossia (Zhu Xi), la tradizione neoconfuciana darà un nome a quest'inafferrabile, che è al tempo stesso quanto c'è di più quotidiano e di più concreto, e che dobbiamo continuamente "realizzare". Questo nome lo conosciamo già: è il "giusto mezzo" (della regolazione). Poiché la via del saggio "non è che una logica del perfetto adattarsi", "se non si presta attenzione a ciò, lo si manca"; "ma non appena vi si presta attenzione lo si oltrepassa". Infatti, per il saggio, il giusto mezzo che si disegna tra l'"allargamento" tramite la cultura e il "trattenere" attraverso i riti non è più oggetto di sforzo, di intenzione o di attenzione, gli è diventato naturale, essendo immanente a tutto il suo comportamento, ed è per questo che il discepolo resta

disorientato e non vede su quale strada seguirlo. Questa interpretazione non è falsa, ma possiamo comunque misurare ciò che la nozione, così codificata, rischia di far perdere alla formula. Bisognerebbe poter lasciare questo "lo"/"ciò" alla sua indeterminazione che riesce a dire la giunzione tra l'esibito e il nascosto - proprio ciò che, all'interno dell'esperienza più comune, ne resta inoggettivabile e di cui dobbiamo realizzare l'evidenza: è quanto ho cominciato a chiamare il fondo d'immanenza; ed è, l'avremo capito, quanto io stesso continuo a voler cogliere qui, con tutti questi diversi scorci successivi, dato che non può essere oggetto di discorso, adoperandomi perché la filosofia se ne riappropri.

3. E infatti soltanto la capacità di realizzare il fondo d'immanenza a produrre lo scarto e da essa viene la saggezza. Mantenendo al "lo"/"ciò" (chi) la sua funzione di indeterminato, il Maestro dice (e questa è già di per sé una formula, VIII, 9): "Si può far sí che il popolo segua, non che si renda conto". E Mencio così la sviluppa: Agire senza capire e metterlo in pratica senza esaminare: coloro che per tutta la vita vanno avanti così, senza rendersi conto della propria Via, sono una moltitudine (VII, A, 5). Poiché non ci si rende conto della "propria" via, il "lo"/"ciò" non è la via stessa, ma ciò da cui proviene la via, a monte di essa: tutti gli uomini ne dipendono, tutti vi sono abituati, lo vivono come un'evidenza, e anche la più comune - ma essa sfugge loro. O piuttosto, poiché lo vivono come un'evidenza, sfugge loro continuamente. Infatti, mentre quello che non si conosce, lo si ignora, quello che non si realizza ci sfugge. Anche Eraclito si distingue dagli altri - i "molti" - ai quali sfugge" ciò che fanno da svegli "così come non sanno ciò che fanno dormendo" (fr. I, in apertura del trattato). Ma, per rivelare

agli altri ciò che sfugge loro, ciò che praticano quotidianamente e da cui continuamente traggono profitto, pur restandone incoscienti, Eraclito crede alla virtù del discorso, logos: del suo discorso, "che è sempre", sempre vero, e la cui "dottrina", "scomponendo ciascuna cosa secondo la sua intima natura", "dice come è". Il discorso della filosofia insegna, punto per punto, metodicamente. Ma il "ciò" del fondo di immanenza, è impossibile "esporlo" (come un oggetto), o farne una verità (che sia di "sempre"); si può solo, giorno per giorno, e per un verso o per un altro, aiutare a realizzarlo. La realizzazione vera e propria, alla fin fine, si ottiene da sé, in seguito a una cura assidua - ma senza doversene più curare. Non si potrebbe trovarne, credo, migliore illustrazione che in questo passo di Mencio (i Maestri del chan/zen non ne diranno molto di più) e sempre nei termini del "lo"/"ciò" (chi) inoggettivabile (IV, B, 14). Mencio dice: L'uomo virtuoso vi arriva in profondità grazie alla via, desidera ottenerlo per auto-ottenimento; ottenendolo per auto-ottenimento, lo abita nella pace-stabilità, abitandolo nella pace-stabilità, se ne fa un fondo profondo, facendosene un fondo profondo, quando ne coglie ogni lato, incontra la sua sorgente: ecco perché l'uomo virtuoso desidera il suo autoottenimento. A questo "lo"/"ciò" a cui la saggezza dà accesso non è dato alcun contenuto particolare, e quello che viene descritto è il modo in cui lo si "ottiene" - lo si "abita" - "si riposa" in esso, al punto che ciò si manifesta quindi come una "sorgente" - qualunque cosa si "colga" e da qualunque lato ci si volga. Non lo verifichiamo noi stessi nella minima attività ? Quando si suona uno strumento ad esempio, a partire dal momento in cui, grazie allo sforzo investito, "ciò" comincia a riuscire, come si dice (dicendo così l'immanenza), la capacità tende in seguito a manifestarsi da sì, senza che dobbiamo più preoccuparcene, e

nemmeno pensarci - senza più sforzo né attenzione: come un "fondoP", sempre pronto a sgorgare. Lo stesso accade con la "realizzazione" della saggezza: che viene per auto-ottenimento - a conclusione di una lunga maturazione. Infatti, "se ci si organizza e ci si prepara", non ci può essere auto-ottenimento, ci avverte il commentatore (Cheng Vi); "e solo se ci sono insieme immersione (della coscienza) e accumulazione (della riflessione), mentre si è a proprio agio e senza più alcun desiderio, può esserci "ottenimento" (della realizzazione). Ma, "se ci si affretta e si forza per ottenerlo", "non si ha più altro che il proprio io individuale", limitato com'è, "e questo non potrà mai bastare". Vale a dire che, per realizzare il ciò dell'immanenza, bisogna anche lasciar giocare l'immanenza. Secondo la concezione cinese del conseguimento di un effetto, la sua realizzazione non può essere intesa direttamente come scopo, secondo un piano, sulla base di un modello, ma procede indirettamente, a titolo di conseguenza: in cambio di tutti gli sforzi che abbiamo fatto, senza di volta in volta progettare né calcolare, o come quello che ci ritorna (come provento) da tutto il nostro investimento precedente. Perciò essa si costituisce come "fondo", che continua a svilupparsi da sé e torna a sgorgare in ogni occasione; e quello che prima sembrava inafferrabile si lascia "cogliere" senza che ci si pensi. Ecco come fa chi è capace di "applicazione indefinita", dice molto opportunamente il commentatore inglese (Legge p. 323); infatti ciò si lascia scoprire "in innumerevoli fenomeni", "proprio come l'acqua si trova sotto terra facilmente ovunque se si scava in superficie". L'immagine è giusta ma, dato che dissolve le categorie che ci appartengono, Legge trova l'espressione "nebulosa" (e la sua delusione chiarisce di rimando la decostruzione che bisogna operare per capirla): si tratta, egli si chiede in particolare, dell'aio proprio dell'uomo"

o di "cose esterne a lui"? Ora, il "ciò" del fondo di immanenza rende la domanda non pertinente, dato che in esso si riduce la distinzione tra il sì (man 's own self) e l'esterno a sì. Infatti, come il commentatore cinese fa capire, non può esservi immanenza se ci si restringe all'aio individuale", inteso come agente indipendente (che si basa solo sulla propria iniziativa) e nel limite delle sue sole facoltà (come intendere altrimenti ciò che "mi ritorna", indirettamente , in quanto effetto?): per rendere conto della sua possibilità, bisogna rinunciare alla categoria del soggetto a favore di quella del processo. Ed è parimenti perché "ciò" si costituisce come fondo, non come oggetto (né oggetto di intuizione né di conoscenza), che lo si può "abitare", "riposarsi" in esso, e imbattervisi in qualunque momento come in una sorgente inestinguibile. Così Legge non capisce: " Si può leggere una quantità di pagine di commentatori cinesi e non ricavarne mai un'idea chiara, nella propria mente, di quale sia l'insegnamento di Mencio in questo paragrafo". Effettivamente, il "ciò" del fondo di immanenza che la saggezza cinese aiuta a realizzare non è dell'ordine dell'idea - "a clear " - più di quanto non si costituisca in oggetto; e senza dubbio Hegel aveva ragione di pensare che i Greci avevano concepito l'oggetto nel suo rapporto con il soggetto a partire dall'esperienza di un affrancamento e perche scoprivano la libertà. Con l'immagine della "via", invece, e non più dell'Essere (o di Dio) - il Grande Oggetto -, l'esperienza che il pensiero cinese pensa è quella dell'"auto ottenimento", come è detto qui, in altre parole della spontaneità (nel senso di sponte sua), e non della libertà; o meglio se quest'ultima ha potuto essere concepita anche come spontaneità, lo è in quanto spontaneità della volontà - e non dell'immanenza: quella spontaneità dell'immanenza che è evidentemente operante in tutti i processi, e che ne costituisce il fondo, come nella capacità di

"realizzazione" alla quale la saggezza dà accesso. Vale a dire che la saggezza ha messo in luce, in Cina, un'altra faccia dell'esperienza rispetto a quella che la filosofia ha fatto da noi: essa non è un pensiero rimasto all'infanzia, ma ha prodotto un'altra intelligibilità.

La saggezza non è rimasta all'infanzia della filosofia

I. Non è così facile "uscire da Hegel". Soprattutto in questo caso: Hegel dice di cominciare dalla filosofia dei Cinesi, ma "per non parlarne più in seguito"; perché se è vero che in loro si trovano dei filosofemi, non vi si trova ancora filosofia. Merleau-Ponty vuole vedere in "Oriente" qualcosa di più di un pensiero che non abbia ancora avuto accesso al concetto; egli si basa sull'idea husserliana che ogni pensiero fa parte di un insieme storico da considerare come "mondo vissuto" e che i pensieri sviluppati nelle diverse civiltà sono dunque da prendere come altrettanti "esemplari antropologici", poiché sono altrettante variazioni di questo "mondo Vissuto", senza che alcuno di essi, di conseguenza, possa vantare una posizione d'eccezione o semplicemente diritti particolari. L'Oriente infatti fornisce all'Occidente l'occasione di riscoprire persino la sua idea della verità e del concetto; e, "in questa prospettiva, le civiltà che non hanno i nostri strumenti filosofici o economici tornano ad assumere un valore di insegnamento". Resta il fatto che "gli strumenti" stanno da una parte sola e che l'insegnamento, in questo caso, verrebbe da una assenza. Attraverso queste "varianti di umanità da cui noi siamo tanto lontani", ritroviamo la possibilità di pensare <'da dove sono nate le nostre istituzioni teoriche": "da dove", vale a dire da quale accampamento di esistenza" che il loro lungo successo ci ha fatto dimenticare (e che la loro "crisi" attuale - quella del "sapere occidentale", cfr. Husserl - ci porterebbe a

riconsiderare). Per quanto attento sia ai "rapporti laterali" che ogni cultura intrattiene con le altre, anche quella occidentale, Merleau-Ponty non è comunque uscito dal pregiudizio egemonico della filosofia. La frase avrebbe anche qualcosa di sconcertante se non fosse dovuta a ignoranza più che a ingenuità (e di questa ignoranza, è la sinologia che, confinata nella sua specialità - per evitarsi di pensare -, è responsabile): "La "puerilità" dell'Oriente ha qualcosa da insegnarci, non foss'altro che la ristrettezza delle nostre idee di adulti». Le virgolette con cui si cautela non cambiano niente dell'affermazione: pur scoprendosi alle strette nel suo pensiero, l'Occidente nondimeno riconosce a sì il merito di aver tracciato, con la sua storia della filosofia, l'asse del pensiero umano.

Per uscire da Hegel, e più in particolare dall'etnocentrismo, in quanto logo-centrismo, nel quale fin dappprincipio ci colloca, non vi sarebbe dunque altro mezzo, ce l'hanno insegnato a sufficienza, che «rovesciarlo". Infatti, pretendendo soltanto di superarlo, come Husserl o Merleau-Ponty, si resta presi - e prigionieri - nell'idea di uno sviluppo storico al cospetto del quale è l'Occidente", da Atene a Berlino, a servire d'ufficio da quadro di riferimento - e gli altri pensieri, per il fatto che sono usciti dal loro quadro, diventerebbero inconoscibili. Proprio questo rovesciamento, condotto parola per parola per svelare alla filosofia, e meglio che utilizzando le nozioni di soggetto e di oggetto, l'essenza propria del suo territorio, Deleuze intende operare nel suo Che cos'è la filosofia?: al posto della necessità, si faranno valere di nuovo i diritti irriducibili della contingenza; al posto dell'origine, si sottolineerà dopo Nietzsche (e Nietzsche è proprio il nostro altro accesso alla Grecia) l'importanza dell'atmosfera e dell'Ambiente"; addirittura, per accentuare l'opposizione, al posto della " natura", si rivendicherà la "

grazia". In breve, non c'è altra alternativa alla storiografia - quella con cui la filosofia si è confusa - che la "geografia". Di qui il progetto, nuovo, di una "geofilosofia". Per pensare gli altri pensieri secondo il quadro che è loro proprio, e ridare così la sua opportunità alla eterotopia, facciamone, non più la storia, ma la carta... Ma ecco che la carta, così tracciata, non cambia niente alla storia, quella che si ripete fin da Hegel; il rovesciamento è così ben condotto che in fondo ritorna allo stesso punto la filosofia è nata in Grecia, meglio, fu cuna cosa greca" (p. 86). Solo la Grecia infatti pensa per concetti e non per figure, essa sola ha concepito un piano di immanenza del pensiero; altrove (in Cina), quel che si incontra "non è esattamente filosofico", ma qualcosa di "pre-filosofico". Chi dice pre-filosofico però sottintende che il pensiero non ha ancora avuto accesso alla filosofia: che ne è rimasto al di qua - che è rimasto all'infanzia. Ma certo, come diceva Merleau-Ponty - e l'universalismo umanista è salvo -, abbiamo tanto da imparare dai bambini... Alla domanda che continua a porsi - c'è stata una filosofia altrove ? - l'Occidente continua così a rispondere tergiversando, senza dire né sí né no, con un así ma". OSI", perché non c'è dubbio che anche altrove si sia potuto pensare (e diventando più critica nei confronti del proprio etnocentrismo di un tempo, l'Europa sostiene sempre più - ma solo ideologicamente, e non da un punto di vista filosofico - questa possibilità); ma, perché l'Europa è la sola formazione storica ad aver operato un "miracoloso" rovesciamento su se stessa (per cui, grazie alla sua idea della verità, è riuscita a emergere dalla sua particolarità antropologica; cfr. Husserl, Merleau-Ponty); o perché solo in Grecia si è operato l'incontro tra un "ambiente" (ma di migranti) e il piano di immanenza del pensiero (Deleuze). Ora, l'Europa (e la filosofia) non potrà uscire da questa ambiguità fintanto che non avrà pensato un'altra possibilità

di pensiero rispetto alla filosofia: che non pensi per concetti (in funzione della verità) e che non sia, comunque, il suo altro tradizionale (quello della religione, che rimanda al mistero e implica la fede). In altre parole, fintanto che l'Europa non si sarà formata un concetto della saggezza come alternativa alla filosofia. Sulla saggezza dell'"Oriente", infatti, essa fantastica sempre più spesso (il Tao!), e a volte addirittura vi si converte (le sette), ma senza ancora pensarla. Non la pensa con i mezzi che le sono propri, non la concepisce. Attendiamo ancora una filosofia della saggezza (allo stesso modo in cui esiste una filosofia della religione). Lo prova l'ambiguità che resta in Delenze e danneggia, qua e là, il suo bellissimo Che cos'è la filosofia? A volte, infatti, la sua categoria del pre-filosofico è concepita, in uno squarcio teorico, come un non-filosofico di cui si sospetta che si trovi forse "nel cuore della filosofia" più della filosofia stessa (p. 31); e, a volte, tale categoria è ricondotta, banalmente, a ciò che non ha potuto accedere alla possibilità della filosofia e resta prima della filosofia (p. 86). L'ambiguità diventa palese quando a essere in questione è la saggezza. Instaurando un piano d'immanenza "come un setaccio teso sul caos", i filosofi si opporrebbero così "ai Saggi" "che sono dei personaggi religiosi", "dei preti"; "saggezza o religione" "poco importa", è detto ancora in un altro punto (p. 51). Invece è importante; e questo "o", buttato lì di sfuggita, non può rendere accettabile un'assimilazione che rappresenta fin troppo chiaramente un modo di salvare la filosofia: solo la filosofia infatti si sarebbe liberata da un pensiero primitivo rimasto rispettoso del soprannaturale, essa sola sarebbe riuscita a pensare la "pura" immanenza. Ora, considerando la cosa con più attenzione, scopriremmo, in Cina, un pensiero della saggezza che si è costituito come tale solo distinguendosi (molto presto) dalla religione, ma senza entrare in conflitto con essa, come ha

fatto la ragione europea, e non ha conosciuto la teologia come l'altro della filosofia; così come scopriremmo un pensiero dell'immanenza che, non avendo dovuto pensare il caos (di qui l'attenzione rivolta in seguito dalla filosofia al dubbio, al domandare), non ha pensato l'immanenza come "piano" (come lo definisce Deleuze: seguendo la sua funzione di "setaccio"), ma come fondo (ciò che ho chiamato il fondo d'immanenza). Cioè, guardando più da vicino, o meglio dall'altro estremo, vale a dire a partire da quell'angolo prospettico che è per noi la Cina, non sarebbe la saggezza a rivelarsi parente della religione - e a intrattenere un dubbio legame con essa (mediante la rivelazione, ci tornerò sopra) - ma piuttosto la filosofia.

2. Che il pensiero cinese non sia rimasto all'infanzia della filosofia, lo si proverà semplicemente - positivamente - mostrando che anch'esso ha conosciuto la possibilità della filosofia. Lo testimonia il movimento di pensiero che si afferma con forza nel V° secolo a.C., in particolare in opposizione alle scuole, o piuttosto alle "famiglie", dei saggi confuciani o taoisti, e che si è convenuto di chiamare con il nome di moisti (coloro che si inscrivono nella tradizione di Mozi) - o, più esattamente, di "tardi moisti" (Later Mohists; cfr. la bella opera di ricostruzione del loro pensiero che si deve ad A. C. Graham). Ecco dunque qualcuno che merita di essere guardato un po' da vicino - bisogna saper guardare alternativamente da lontano e da vicino, da più lontano e da più vicino (altrimenti resteremo sempre fermi agli eterni luoghi comuni sul pensiero cinese). I moisti hanno concepito appunto l'"oggetto", non tanto per distinzione dal soggetto (anche se la distinzione viene esplicitata in [Canone] B, 76), quanto per relazione tra l'"oggetto" e il "nome" che serve a

designarlog: nell'indeterminazione delle cose (l'ordine del wa'), la conoscenza procede per applicazione del nome al suo oggetto, vale a dire di ciò grazie a cui ci si "riferisce" a quel che risulta così designato in modo specifico (A, 80) e l'applicazione si opera in base a uno <<standard" al quale l'oggetto è confrontato (la norma standard è "ciò a cui una certa cosa somiglia per essere così": per un cerchio, tanto l'"idea" del cerchio quanto il compasso o un dato cerchio). Oppure, quando l'accordo con lo standard non può essere completamente "rigoroso", in quanto non riguarda tutti i punti, l'applicazione si opera in base a un "criterio" che è "ciò in cui la cosa è così" e per cui l'applicazione risulta "adatta" (A, 98) : una volta che "il criterio è fissato", si possono "separare le strade"; e Così pure una volta che, grazie a questo criterio, <<il genere è fissato», le altre possono "andare di conseguenza" (passando da ciò che è così a tutto ciò che è simile, B, I-2). Ne è risultata la concezione di una verità per "adeguamento", paragonabile a quella che l'Occidente ha sviluppato (cfr. la aduequatio rei et intellertus): secondo gli esempi di scuola, il "ciò" dell'oggetto è "adeguato" a "bue" o a "cavallo", e se uno lo chiama bue e l'altro non-bue, non possono avere ugualmente ragione l'uno e l'altro, necessariamente l'uno è "adeguato" e l'altro no (A, do, 74); e anche pretendere che l'uno potrebbe non aver la meglio sull'altro "necessariamente" è "inadeguato". Questo porta i moisti a definire una verità logica: il "possibile" (ket) diventa l'ammissibile dal solo punto di vista dell'enunciato, e non più il "va" esistenziale con il quale il saggio confuciano indicava, al di qua di ogni codificazione, la via da cui potrebbero continuare a conciliarsi l'ideale e la realtà effettiva (per cui la "via" è sempre percorribile [viable]): il possibile riguarda la legittimità della proposizione, in funzione del suo solo principio di Aderenza interna" (il lie) e, in particolare,

indipendentemente dal numero più o meno grande di coloro che la sostengono (B, 78). Il suo contrario è il "contraddittorio" così ritenere falsa ogni possibile confutazione, come fanno certi taoisti, è contraddittorio, perché, Così facendo, nel momento stesso si afferma; ugualmente è contraddittorio pretendere, come il Maestro taoista, che lo studio sia privo di utilità: poiché, facendo sapere che lo studio è privo di utilità, per ciò stesso si insegna, il che va in senso contrario al discredito a cui lo studio era condannato. Pertanto, ci sono due punti a cui i moisti tengono particolarmente: la precisione delle definizioni (cfr. A, 1-87) e il rigore nella discussione (cfr. B, 3~-8z). Contrariamente a un'inclinazione tradizionale del pensiero cinese a trarre profitto dal valore allusivo delle parole, accontentandosi di offrire spunti e dando da pensare (Così è per la nozione di "umanità" in Confucio), i moisti hanno estrema cura di definire tutte le loro nozioni, riguardino il campo della conoscenza o quello della morale (per loro infatti i due campi restano ben separati), si tratti della virtù di "umanità" o della geometria (l'uguaglianza, il centro, il punto...); e quindi allo stesso modo si preoccupano di distinguere con la massima cura tra i diversi usi dei termini (cfr. A, 76-87). Quanto alla "discussioneW", essa è concepita in termini molto rigidi come il confronto di due posizioni "avverse" che deve necessariamente condurre al "trionfo" di una di esse, dato che le due proposizioni sono esclusive (A, 74, B, 35): "La discussione si ha quando uno dice che è questo e l'altro che non è questo" (così, tornando al precedente esempio, se uno dicesse che è un bue e l'altro che non è un bue; infatti se l'altro dicesse che è un cavallo, non c'è più propriamente discussione). Nella "discussione" in senso stretto, uno dei due necessariamente ha ragione - è "adeguato" - e solo uno dei due. Non vi può essere ambiguità.

3. Ecco che, con i moisti, il pensiero cinese esce dalla sua estraneità, guadagna in familiarità - ci avviciniamo in modo sorprendente alla Grecia. O non si tratterà piuttosto della stessa configurazione, quella della "razionalità», si dirà, che vedremo emergere simultaneamente sui due versanti ? Infatti, come in Grecia, e quasi alla stessa epoca, i moisti accordano la priorità alla causalità (gufi /aitia, il loro primo canone: distinguendo tra "piccola" e "grande" causa - necessaria ma non sufficiente o necessaria e sufficiente, A, 1); e Così pure pensano nei termini della parte e del tutto (A, 2), definiscono astrattamente il tempo, lo spazio, il limite e l'illimitato (A, 40, 42), si interrogano sulla possibilità del "dubbio" (B, 10), distinguono scrupolosamente i modi di predicazione e di coordinazione ed estendono la loro riflessione al campo della scienza - ottica, meccanica e geometria (A, s2-óg). Come in Grecia, ritengono infatti che solo la logica possa risolvere i problemi definitivamente e concepiscono una nozione della necessità che può essere considerata atemporale in quanto "non ha mai fine" (A, 5~); essa infatti non si basa più sull'applicazione del nome all'oggetto, il quale rischia di essere sempre transitorio, ma si giustifica in modo puramente interno - dato che l'uno non può andare senza l'altro (come tra "fratello maggiore" e "fratello minore I>). E, come nella razionalità greca, questa necessità logica non può essere contraddetta dalla realtà: " Se ciò che quest'uomo dice non è logicamente ammissibile, considerare che sia oggettivamente adeguato è necessariamente l'esito di un cattivo esame" (B, 7 I). Non possiamo stupirci di conseguenza del fatto che, a differenza degli altri movimenti del pensiero cinese, i moisti abbiano concepito una teoria della conoscenza come ha fatto, da noi, la filosofia. La conoscenza rimanda a una capacità propria (A,

3) che, in quanto tale, si distingue dalla semplice percezione (poiché una volta che "le cose sono passate", le si può ancora descrivere, A, 5); nello stesso tempo, come in Grecia, la facoltà di conoscenza è concepita per analogia con la percezione, secondo il primato dello sguardo e della "chiarezza". Da ciò i moisti sono indotti a pensare la possibilità di una conoscenza a priori in quanto implicata alla definizione e che non richiede il ricorso all'osservazione (cfr. l'esempio del cerchio in A, 93). Infatti, a fianco di ciò che si apprende per "informazione" o per "sperimentazione personale", vi è ciò che si conosce per "spiegazione" (scuoi, definita come ciò "mediante cui si rende chiaro"): grazie a questa, si fanno risaltare le "cause", l'alternativa è di potere o meno rendere conto mediante ragioni (you/wu sbuo2, cfr logon didonai). Non vi è nulla, compresa la nozione di "ideai", che non riceva dai moisti uno statuto teorico: infatti ciò che conosciamo a priori è precisamente ciò che ne contiene l'idea in quanto rappresentazione mentale e che, nel limite della sua definizione, non può essere sottoposto a cambiamento (B, 57, 58): so a priori che una pietra è dura, non che è bianca, o che una colonna è rotonda, ma non di che legno sia, perché questo, che è compreso nella loro definizione, è costitutivo della "idea" che ne abbiamo. Causalità, argomentazione e necessità logica (atemporale): ciò che di conseguenza mi sembra significativo, a conclusione di questa rapida indagine, è che le stesse componenti logiche, da una parte e dall'altra, in Cina come in Grecia, si associno fra di loro e costituiscano un sistema. Degli aspetti concordanti conserveremo il fatto che il pensiero cinese non ha ignorato ciò che la Grecia, da parte sua, ha sviluppato in filosofia. E questo meriterebbe di essere esaminato ancora più da vicino: si ritrovano in particolare, nell'ambito del moismo, dei tratti di ciò che è stato codificato e reso stabile, da noi, dall'aristotelismo (e che

noi abbiamo assimilato a tal punto, in seguito, da non vederlo più; o forse è solo oggi che, uscendo da secoli di pretesa evidenza, cominciamo a rivederlo ?) Così è per il principio di contraddizione che abbiamo già visto presso i moisti nella forma del suo derivato, quello del terzo escluso (dato che lo stesso principio di contraddizione riveste un carattere assiomatico che la Cina non ha pensato): si dice che è un bue, e si dice anche che non è un bue, e le due cose non possono essere adeguate nello stesso tempo; "necessariamente uno è e l'altro non è", senza che vi sia altra possibilità. Lo stesso vale per l'attenzione rivolta al " genere ", vista la funzione operativa che ad esso è attribuita nelle procedure di descrizione, perché il genere è il solo che si frappone tra il termine più "dispiegato" (wu, l'"ente") e il nome personale: vi è comunanza di genere, ci si premura di definire, quando si ha ciò per cui è simile" (A, 86); e contemporaneamente, "se si sceglie arbitrariamente", "non si è in grado di conoscere la differenza" (B, 66). Bue e cavallo sono generi differenti, ma non è "ammissibile" utilizzare "il fatto che il bue ha i denti e il cavallo una coda" per provare che il bue In è un cavallo, perché entrambi hanno entrambe le cose; e se ci si riferisce al fatto che il bue ha le corna e il cavallo no, in questo vi è certa differenza tra i generi, ma "essa non riguarda ciò per cui i generi sono (essenzialmente) differenti". Sotto questo greve svolgimento, si coglie fino a che punto arrivi lo scrupolo logico: il moista, come Aristotele, ha fondato la sua descrizione del mondo sulle differenze specifiche.

4. Anche se l'indagine è fastidiosa, poiché non ci rivela niente, e si trova sempre solo quello che già sappiamo dai Greci, e che essi per di più hanno esplicitato meglio, qui è tuttavia in gioco qualcosa il cui bilancio è invece decisivo;

tale bilancio infatti ci impone una domanda pressante: fin dove il pensiero cinese ha conosciuto la possibilità della filosofia ? Oppure, per dirla al contrario, fino a che punto l'avvento della filosofia si confonde con il suo passato greco ? Ci viene infatti il dubbio che in Cina le procedure argomentative messe a punto dai moisti non abbiano potuto lasciare indifferenti le altre scuole di pensiero; e che, in questo scorcio di Antichità, nel VI secolo a.C., tutti debbano far fronte all'esigenza di discussione ragionata che è venuta alla luce e siano obbligati a prenderla in considerazione. Appaiono addirittura degli "specialisti della discussione " che sfidano gli antichi maestri di saggezza coltivando i paradossi. Essi portano all'estremo la ragione, si attaccano al mero carattere formale dell'argomentazione. Sono stati paragonati - anche se alla lontana - ai nostri sofisti. Dobbiamo dunque ritornare sulla distinzione precedente. Anche se non comunicano tra loro (ed è ciò che rende il caso in esame tanto più probante), la Cina e la Grecia antiche, nello sviluppo sia del pensiero che della civiltà materiale, si corrispondono su molti punti. Non c'è da un lato la saggezza (in Cina), dall'altro la filosofia (in Grecia). Infatti dal momento in cui, in Cina, l'argomentazione prevale, le nozioni sono definite e il dibattito si organizza (come a Jixia), un <<Veroli e un "falso" vengono designati come opposti, si prendono, si confrontano, si difendono posizioni - e il pensiero si storicizza: abbiamo a che fare con la filosofia. Effettivamente (storicamente) il divenire filosofico del pensiero si verifica in certi momenti: a proposito della "natura umana", alla fine dell'Antichità cinese; o sullo statuto della conoscenza (nel neo-confucianesimo, nel XII secolo); o per reazione contro Wang Yang-ming, nel XVII secolo (in particolare con Wang Fuzhi). Ed è anche vero il contrario. Quando, sul versante europeo, si rinuncia all'argomentazione

critica, o almeno si prendono le distanze da essa, quando è in gioco più che la ricerca della verità la "via" per <<vivere meglio>~., la filosofia si ritira dai dibattiti che ne fanno la storia e diventa philosophia perennis (curiosa espressione peraltro, ma sintomatica di ciò a cui, suo malgrado, la filosofia non avrebbe potuto rinunciare: come se in ciò si ritrovasse un denominatore comune tronco, ponte o fondo comune - su cui ci "si" intenderebbe sempre, a cui "si" tornerebbe sempre, e che le sue discussioni, avvertite allora come dissensi, avrebbero mascherato); la filosofia lascia il posto alla saggezza. Lo testimoniano gli stoici, quanto meno quelli dello stoicismo imperiale (Epitteto, Marco Aurelio). Infatti, in essi, meditando sul saggio e la condotta da tenere, nell'urgenza e di fronte alla infelicità dei tempi, il pensiero si è, in larga parte, destoricizzato (e nello stesso tempo abbandona il confronto); ed è per questo che si ritrova il loro pensiero come una sorta di nucleo stabile, che si comunica di epoca in epoca, non è mai direttamente criticato - è sempre pronto a servire di nuovo (poiché è ciò che si ha <<più sottomano", procheirotaton) - fin nella nostra modernità. Ci resta da rispondere alla domanda: perché la razionalità rnoista, in definitiva, non è riuscita a svilupparsi? Bisogna infatti constatare che essa scompare con la fine dell'Antichità cinese (221 a.C.) e i testi del suo corpus ci sono pervenuti solo in frammenti; solo all'inizio del xx secolo, scoprendo la logica occidentale, i Cinesi vi si sono di nuovo interessati. Per più di due millenni, tale razionalità è rimasta sepolta. Non che sia stata combattuta, ma si è trovata messa ai margini ed è caduta nell'oblio; in una parola, non ha <<preso" - né assume consistenza (come si dice che prende una salsa), né continua la sua crescita (come prende una pianta quando attecchisce). E questione sia di coerenza interna che di ambiente incontrato: la prima è quella che assicura alla configurazione

teorica la coesione che le permette di prendere corpo e di imporsi, il secondo è quello che le permette di radicarsi e di impiantarsi. Se non ha "preso", è perché non ha potuto operarsi una certa globalizzazione (al di sotto della quale il fenomeno resta disperso e inclina verso il suo deperimento). Lo prova il fatto che, se i Cinesi hanno concepito il vero per "adeguamento" oggettivo o per "legittimità" logica, non hanno mai pensato, neanche i moisti, una nozione, unitaria e globale, della verità. Non hanno mai concepito, cercato, la verità (e la sua stessa nozione è stata tradotta dall'Occidente). Così, del seppellimento della razionalità moista non si può dare una spiegazione semplicemente sociologica, come è tentato di fare Graham, pur restando vera anche questa spiegazione: i moisti dovettero formarsi negli ambienti degli artigiani, non dei consiglieri di corte come i confuciani, e questo chiarisce il loro interesse per tutto ciò che ha a che fare con la misura e con ciò che noi chiameremmo la tecnica. Ma, nello stesso tempo, questo li rendeva passibili del disprezzo che per il loro tipo di sapere ha manifestato la classe dei letterati-funzionari che, anche prima dell'apparizione dell'Impero, ha cominciato a imporsi in Cina. Non possiamo nemmeno limitarci alle ragioni generalmente addotte, linguistiche o storiche che siano: né alla difficoltà che il cinese incontrerebbe nel formare dei concetti, perché è chiaro che il pensiero cinese ha saputo elaborare i suoi contrassegni di astrazione; né alla censura esercitata da un potere autoritario perché, alla fine dell'Antichità, la Cina è divisa in principati rivali tra i quali il pensatore cinese può svilupparsi, tutto sommato, altrettanto liberamente (come "consigliere itinerante") del filosofo greco tra le città. Le ragioni del seppellimento sarebbero dunque, almeno per una parte, interne al pensiero - ed è ciò che le rende interessanti per la filosofia: se il fatto che il moismo non prende tradisce

una resistenza alla filosofia, tale resistenza non è completamente spiegabile solo a partire da un orientamento inverso, che si manifesta per reazione, quello di una anti-filosofia. Se infatti vediamo i principali pensatori dell'epoca partecipare al dibattito, non è perché lo " amano" (Mencio se lo vieta esplicitamente in II, B, 9; cfr. *Le Détour* e *l'Accès*, p. zg5), ma, al contrario, per assumere rispetto ad esso un approccio obliquo (cfr. Mencio, in VI, A, sulla natura umana) e potersene distinguere. Nel dibattito, in effetti, essi vedono solo un tranello. Costringendoli alla polemica, li distrae dall'essenziale: attaccandosi all'argomentazione, fissandosi sulla verità, si passerebbe a lato (del "ciò" da realizzare). Anti-filosofia che si è rivelata sufficientemente coerente, e quindi consistente, per sbarrare la strada alla filosofia - che ne è risultata ostacolata; ed è attraverso di essa che la saggezza ha "preso".

Era proprio necessario farsi una fissazione della verità?

I. Sulla verità, la filosofia si è "fissata": per attaccamento ufficiale nei suoi confronti, e per averne fatto il valore dichiarato, ma anche perché si è bloccata su di essa, una volta riconosciuta la sua esigenza, e non se ne è più staccata. E sulla verità che la filosofia non ha più smesso di prendere posizione e di accamparsi: in questa "pianura della verità", dove giacciono immobili i principi e le forme, essa ha continuato a trovare il suo "pascolo" (Fedro, 248 b); in questa "pianura della verità" non si è stancata di costruire (l'edificio a strapiombo della teoria, da cui la verità si lascerebbe "contemplare"?); e anche di scavare: seguendo il camminamento sotterraneo della riflessione, al fine di scoprirne i giacimenti segreti. Sempre più in alto, per scoprirla meglio - o più in profondità, per sfruttarla meglio. Ma senza più lasciare questo obiettivo e aprire un'altra via al pensiero. Ora, la Cina riaprirebbe una diramazione richiamerebbe un'altra possibilità. O piuttosto, vista dalla Cina, a partire dalla figura del saggio, che si scopre ovunque, aureolata di leggenda, agli albori delle grandi civiltà, la filosofia apparirebbe una diramazione particolare che si stacca dalla via della saggezza conservando come solo obiettivo la verità. Se infatti, con lo sviluppo della dispaio tra le scuole, il pensiero cinese incontra la possibilità della filosofia, esso però, lo abbiamo visto, non si impegna mai

completamente in tal senso - non punta al vero: non ne fa una nozione totale globale -, non ne fa la Verità. Esso resta costantemente itinerante e vario. Non si immobilizza mai completamente per edificare o aprire scavi. Non mira tanto a far conoscere quanto a far realizzare, non mira tanto a trovare, a provare, quanto a far luce su delle coerenze (il lie cinese). Nietzsche chiedeva: perché abbiamo voluto il vero piuttosto che il non vero (o l'incertezza o l'ignoranza) ? La domanda voleva essere radicale, anzi la più radicale, ma essa è ancora concepita dall'interno della tradizione europea, pur prendendola a rovescio: osa intaccare il valore della verità ma senza uscire dal SUO riferimento, resta imperniata su di essa e non rimette in discussione il monopolio che la verità ha imposto al pensiero. Dal punto di vista della saggezza, la domanda diventerebbe: come si è potuto - ed era poi necessario ? - farsi una fissazione della verità? E se, invece di essere la saggezza a non aver avuto accesso alla filosofia, fosse stata la filosofia che, in Grecia, puntando al vero, sarebbe slittata fuori dalla saggezza? Come un'escrescenza, che, una volta spuntata, non finirebbe più di crescere. Ci sarebbe certo storia - e anche progresso - ma come di una anomalia del pensiero. La biforcazione, di conseguenza, non è tanto tra la Cina e la Grecia, non si limita al loro caso particolare, non è storica - dato che queste due culture si sono ignorate - ma teorica. Essa si rinnova ogni volta che il pensiero, puntando al vero, diviene la filosofia. E dal momento in cui si risale a questo incrocio, la ricerca della verità, ben lungi dal sembrare il divenire necessario dello spirito umano, come essa si è descritta e come abbiamo finito banalmente per credere, ridiventa estranea: per la sua ostinazione, come essa stessa crede, o per la sua ossessione, come si crede dall'esterno, ridiventa un'avventura sorprendente, o addirittura aberrante comunque affascinante; e il fatto che si sia universalizzata, o

piuttosto standardizzata oggi, esportandosi nel mondo, non cambia niente al suo carattere genealogicamente molto particolare.

2. Per capire da dove ci è venuta l'esigenza della verità o piuttosto il bisogno di essa, indotto culturalmente (il bisogno della Verità), gli storici del pensiero sono continuamente tornati a quella fase della storia in cui l'Occidente scorge la nascita della ragione (cfr. in particolare i lavori di Vernant, Lloyd, Detienne e Pucci): di fronte all'ambiguità del racconto mitico, e per uscirne, si è istituito il logos come discorso rigoroso del vero. E se la storia si è svolta all'inizio in Grecia dall'età arcaica all'età classica, in seguito ha continuato a essere messa in scena e non è mai finita: dietro la chiarezza del logos si addensa sempre l'ombra dei miti; a dispetto della critica della ragione la loro influenza non scompare. La ragione che se ne distacca poi ad essi fa ritorno; e, sotto altre forme, soprattutto nella forma, classica, della ragione e della fede, il dibattito è continuato: con la sua tensione, ha fecondato l'intelligenza dell'Europa. Una storia che crederemmo "necessaria", quella dell'avvento della Ragione, se non fosse possibile confrontarla. Per come ci è descritto, sia in Grecia che altrove, il mondo dei miti è fondamentalmente ambivalente, è un mondo di potenze doppie, contemporaneamente "vere" e "false": nell'epoca dei Maestri di verità, come l'ha descritta Marcel Detienne, l'epoca del mago, dell'aedo, dell'indovino, il potere di divinazione non si esercita senza una parte di inganno, il re che formula la giustizia è al tempo stesso un dio-enigma. Apollo è detto il Luminoso, ma anche, a volte, l'Oscuro; può essere detto eretto, ma è anche riconosciuto come l'Obliquo". Nel mondo del mythes, uno si mescola continuamente con l'altro, tutto si

raddoppia o si "orna" del suo contrario. Ma con lo sviluppo del pensiero questa ambivalenza è progressivamente sentita come un'ambiguità (già in Esiodo) che, in seguito, sembrerà sempre meno tollerabile: e da qui, per fare chiarezza in questo groviglio di vero e falso, nascerà la filosofia. Innescato da Parmenide e poi teorizzato da Aristotele, fondativo di una logica identitaria, il principio di contraddizione tronca l'ambiguità secondo la quale un essere può essere nello stesso tempo qualcosa e il suo contrario: da complementari quali erano, o almeno potevano essere, i contrari diventano contraddittori e il pensiero diventa esclusivo - o vero o falso (o essere o non-essere); al mondo fluttuante delle potenze mitiche, in cui gli attributi più certi rischiano sempre di invertirsi, subentra un mondo stabile netto, dicotomico e persino antinomico, nel quale la ragione europea ha prosperato. Questo, naturalmente, non è accaduto senza eccezioni né reticenze - e lo testimonia Eraclito. Affermando che " tutte le cose sono una", anche gli opposti, Eraclito doveva rimanere un caso isolato nella storia della filosofia. Infatti, invece di separare i contrari l'uno dall'altro, mostra come l'uno non vada senza l'altro: il bello senza il brutto, il giusto senza l'ingiusto, ecc. "Non sapeva che cosa fossero né il giorno né la notte", egli dice di Esiodo, il poeta delle cosmogonie; anch'essi, infatti, "sono una cosa sola" (fr. 57). La coordinazione stessa è di troppo: "Dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame". E, tuttavia, Eraclito resta filosofo (ma filosofo del paradosso), perché sussiste un'eccezione a questa complementarità dei contrari: il vero non va con il falso; tutto è uno, ma il discorso vero non è uno con il suo contraddittorio (cfr. Marcel Conche). E a questa condizione infatti che un "discorso" è possibile. Se riconosce che nessun essere è mai lo stesso e che tutto si dissolve nel divenire, Eraclito mantiene comunque il principio di un

discorso che, in quanto logos, "è di sempre": separando il discorso dal "tutto" del mondo, mantiene lo statuto esclusivo della verità. Per quanto schematici siano questi richiami, bastano a fare contrasto con la Cina; e anche la Cina conferma la schematicità di questa genealogia chiarendola al contrario. Infatti, come non c'è epopea, neppure ci sono veri e propri racconti mitici alle origini della civiltà cinese; questi non hanno preso consistenza e ce ne resta solo qualche menzione sparsa. Il mondo cinese non porta pressoché traccia di caos e di cosmogonia. E dato che non si è costituito miticamente, il pensiero cinese non ha in seguito avuto il bisogno di costruirsi filosoficamente (nei termini del logos): neppure ne ha fatto emergere (drammaticamente) l'ambiguità, né ha avuto bisogno della verità per dissipare la contraddizione. E, d'altra parte, dal momento in cui si esce da una prospettiva identitaria del soggetto, quale si è sviluppata in Occidente, per passare a quella di un processo continuo, come nel caso della Cina, l'unità e la complementarità dei contrari, ben lungi dal costituire problema, sono pensate al principio stesso del corso delle cose: che l'uno sia nell'altro, che l'uno sia anche l'altro, è ciò che rende un processo possibile; per questo servono sempre due poli, opposti e complementari, yin e yang. Di questo corso fondato sull'interdipendenza dei contrari, di cui la Cina ha continuamente messo in luce la coerenza, le formule sono note: non solo l'uno genera l'altro ("ciò che c'è" genera ciò che non c'è", e viceversa); ma anche l'uno è già l'altro, si legge nel Laozi (5 2, "tutti nel mondo riconoscono il bello come bello", e allora (già) "si ammette il brutto"; "tutti riconoscono il bene come bene", e allora (già) "si ammette il non bene"). O, una volta yin - una volta yang", " al tempo stesso yin e yang": questa è la via, il tuo, si legge nel Libro dei mutamenti ("Grande commento", A, 5). Anche qui, è una stessa

congiunzione che dice a un tempo l'opposizione tra l'uno e l'altro (yin "ma nello stesso tempo" yang8) e la transizione dall'uno all'altro (la stessa formula si traduce: dallo yin "sfociando" nello yang): poiché i contrari appaiono al pensiero cinese intrinsecamente, cioè funzionalmente, complementari, esso non deve ricorrere alla perentorietà della verità. Come non ha bisogno di dissipare la contraddizione "mitica", così neppure ha bisogno di escludere la contraddizione "logica". Il che restituisce il suo fondamento logico - ma di un'altra logica: di una logica senza logos - alla saggezza nei confronti della filosofia (fondamento che la saggezza non si è data, in Occidente, e questo non poteva che farne una filosofia debole). La filosofia pensa nei termini dell'esclusione (vero/falso, essere/non-essere): tutto il suo lavoro consiste di conseguenza nel dialettizzare i termini dell'opposizione - di qui deriva la storia della filosofia -. La saggezza invece pensa nei termini di una uguale ammissione (conservando l'uno e l'altro sullo stesso piano: non al modo del sia l'uno che l'altro ma del allo stesso tempo). Così la saggezza non può avere storia, è senza progresso, ma è proprio per conseguire lo stadio della saggezza che bisogna prima progredire (e questo apprendistato è ciò che il pensiero cinese ha costantemente sviluppato; cfr. la prima formula dei Dialoghi di Confucio citata in precedenza). La saggezza è senza storia, ma c'è una storia di ognuno dei saggi: è saggio (o piuttosto: è diventato saggio) chi ha superato le contraddizioni, chi non esclude più. Anche nella sua accezione più debole e più banale, di questo c'era da noi il presentimento: è saggio, diciamo noi (il "noi" della saggezza delle genti), colui che non sceglie l'uno o l'altro, ma apprezza l'uno nell'altro (non perché procede a un livellamento in base alla media, ma perché sa che globalmente l'uno non va senza l'altro, che tutt'e due

funzionano insieme e allo stesso tempo si compensano). A tutto questo, passando attraverso il pensiero cinese, si può ridare il suo rigore teorico.

3. Questa genealogia può anche essere letta in senso inverso: se si separa dal racconto mitico, il discorso gli dà comunque il cambio; nel momento stesso in cui prende le distanze nei confronti del Maestro di verità, il filosofo ne ha ricevuto l'eredità (cfr. già Louis Gernet). All'interno della tradizione, si è stati soprattutto sensibili alla rottura che si opera fra la verità proclamata, ispirata, tipica dei maestri della Grecia arcaica, e la verità dedotta, provata, argomentata - diventata logica - che caratterizzerà il discorso filosofico. Ma, da un'epoca all'altra, resta una funzione comune: dire il vero. La natura del vero è cambiata, ma sussiste il fatto di dire. In Esiodo, in epoca arcaica, le Muse rivendicano, fin dall'esordio del poema, il privilegio di "proclamare cose vere". Saranno esse a rivelare l'origine del mondo e le generazioni degli dèi. Ugualmente è la "dea" che, all'inizio del poema di Parmenide, rivolge la parola all'iniziato giunto al termine del viaggio: la dea gli indicherà le vie della verità e dell'opinione, gli insegnerà che cosa siano l'essere e il nonessere. So bene che i grecisti ritengono oggi che questa messa in scena della parola di verità sia già reinterpreta da Parmenide questi non ripete Esiodo; ma ciò non impedisce che, dal discorso mitico a quello della filosofia, si trasmetta una funzione di rivelazione che resterà di casa nella filosofia, o di cui almeno essa conserverà il tono. Ma soprattutto, in seguito, una cosa resterà indiscussa: che convenga dire (la verità). Non che dire sia possibile o meno, cosa su cui la filosofia ha dibattuto, ma, più radicalmente, che vi sia interesse a dire; o, più semplicemente ancora, che ci sia da dire. "Io vorrei non

parlare", dice un giorno Confucio ai suoi discepoli (XVII, 19). E siccome questi si inquietano del fatto che allora non avrebbero più niente da raccontare, Confucio aggiunge: "Forse che il cielo parla? Le quattro stagioni seguono il loro corso, tutti gli esseri viventi si generano: che bisogno avrebbe il cielo di parlare?" Insomma, dice Confucio, la logica della regolazione è sufficiente, a imitazione del corso regolato di lie stagioni, da cui si genera continuamente la vita, non c'è bisogno del supplemento della rivelazione. Né da parte del cielo né da parte del saggio - né lezione né messaggio: dire infatti interrompe, dire fa ostacolo (al "ciò" che continua ad avvenire); mentre, nei confronti del mondo che prende per oggetto, la parola intrattiene un rapporto di trascendenza (parlando di esso e costituendolo a "oggetto"), il silenzio riesce a lasciar vedere - a lasciar passare - l'immanenza: tacendo, il saggio fa emanare l'e-videnza. E in silenzio che si "realizza" (cfr. Dialogò, VII, 2). Così Confucio aspira a non parlare più. Non perché diffidi della parola, o giudichi il reale ineffabile, ma semplicemente perché la parola è di troppo, non aggiunge niente - o piuttosto aggiunge quando non c'è niente da aggiungere - e quindi sarebbe meglio farne a meno. E per questo d'altronde che, nel corso dei Dialoghi, le sue parole non formano mai un discorso e valgono solo a titolo di indicazioni o di osservazioni, dallo statuto marginale, che non enunciano in senso vero e proprio (e chi le legge dal punto di vista dell'enunciato le trova immancabilmente deludenti), ma si limitano a fornire spunti, di sfuggita, per attirare l'attenzione dell'interessato.

E ancora una volta risulta chiarito e giustificato ciò che sappiamo da sempre della saggezza: mentre la filosofia parla (per "dire il vero"), ha bisogno di parlare e non c'è filosofo senza parole, il saggio non parla o piuttosto non parla quasi mai - il meno possibile -, evita di parlare. Non osserva un

silenzio ostinato, il che sarebbe il contrario della parola e finirebbe col ribadirla, il suo silenzio non è ascetico (per potersi meglio concentrare), né mistico (per poter comunicare meglio), il suo silenzio non è religioso: non si tratta di raccoglimento ". E un silenzio che né lo depriva (o separa) né lo "ispira"; se tace, è perché non c'è niente da dire (non perché lui non abbia niente da dire): "ciò" fa a meno di parole. La sua riservatezza è un no comment; essa ci fa scoprire con stupore, di rimando, ciò che la filosofia ha continuato, da parte sua, a inculcarci: che dovremmo parlare "delle cose".

4. Il contrasto tra la saggezza e la filosofia si chiarisce in virtù del fatto che non vediamo formarsi in Cina né le distinzioni né le articolazioni che, in Grecia, hanno sviluppato la nozione di verità e hanno contribuito a imporla. Né le separazioni dei piani, anteriori all'era dei concetti, a partire dai quali la nozione ha potuto stagliarsi, e nemmeno i nessi fra nozioni che l'hanno sorretta e le conferiscono sostegno e consistenza. Infatti, da questa considerazione spaziale di "aree" culturali (la Cina / la Grecia: il concetto sta alla superficie), dobbiamo penetrare nella scorza del pensiero; ovvero, dalla geografia, quella della "geofilosofia" (Deleuze), dobbiamo passare alla geologia: dallo studio della costituzione del "territorio" a quello della composizione del terreno. La domanda diventa: come (nel senso del geologo: con quale struttura e insieme con quale evoluzione) il pensiero greco si è Costituito come terreno - o "pianura" - della verità ? E non quello cinese - che comunque si è sviluppato anch'esso ? In particolare in Cina non si è dispiegato il conflitto, primordiale nel pensiero greco, tra opinione e verità (doxaaletheia): non c'è, da un lato, il sapere

del mutevole, dell'ambiguo, del contingente e dall'altro, la conoscenza dell'immutabile e di ciò che "è" assolutamente. E infatti secondo questa linea di frattura, ben lo sappiamo, che si è costituito il pensiero greco - la dea di Parmenide distingue fin dall'inizio le due vie: mentre retorica e sofistica fanno propria l'ambiguità ereditata dal mythos antico e, trasferendola al mobile mondo del politico, nella zona intermedia tra essere e non essere, ne fanno uno strumento efficace per rendere la parola persuasiva e farla trionfare nella città, la filosofia taglia chiaramente i ponti con essa armandosi del principio di contraddizione; a costo poi, per riannodare i rapporti con il mondo, di lasciare un posto sussidiario al sapere instabile dell'instabile - sapere inesatto dell'inesatto -, il sapere dell' "opinione". Ora, la saggezza non si confonde con l'opinione né la combatte, non taglia i ponti col mondo così come non è assoggettata ad esso. Essa non separa infatti lo "stabile" dall' "instabile", il mondo dalla Verità: non sognando una stabilità diversa da quella della regolazione (quella della via, il tao), non è nemmeno conscia di una instabilità delle cose, o quantomeno il loro carattere mutevole non potrebbe minarla. Il saggio non si disinteressa dell'occasione, in quanto momento opportuno, ma non ne resta prigioniero (come di un kairòs di cui bisognerebbe incondizionatamente approfittare). Il suo pensiero si rivolge al "possibile" (che è anche il legittimo, come abbiamo visto a proposito di Confucio) e insieme al "momento": quando "può" assumere una carica (quando gli conviene), la assume, e quando "può" abbandonarla (quando anche questo gli conviene, perché il mondo è troppo in disordine), si dimette (cfr. Mencio, II, A, e). Il suo adeguarsi non è puramente di circostanza (opportunista), come nella sofistica, e nemmeno si fonda su principi ideali, che dovrebbero incarnarsi, come quelli che la filosofia ha potuto decretare; ed è precisamente

da questa non-separazione che il saggio trae la sua saggezza. Infatti sappiamo bene che è dal lato dello stabile e dell'immutabile che la filosofia è andata a cercare la verità: il vero ha potuto diventare la verità (e assolutizzarsi) solo articolandosi all'Essere (ovvero, la filosofia ha potuto venire all'esistenza solo diventando ontologica). Il luogo di ciò è anche identificabile: ai versi 3-4 del secondo frammento di Parmenide, si vede la filosofia emergere dal suo contesto religioso per affermarsi come scienza dell'essere in quanto essere; e la via secondo la quale "è" e s'il non-essere non è>' è quella che "accompagna la verità». Ora, di questa giunzione tra l'essere e la verità, la Cina fornisce la prova facendo luce su di essa a contrario: poiché non ha pensato l'essere (lo stesso verbo "essere" non esiste in cinese classico), non ha concepito la verità. Mentre la Grecia ha pensato il divenire, ma sempre all'ombra dell'essere, la Cina ha concepito solo il divenire; ma questo allora non è più esattamente il "divenire>>, dato che non sottintende più l'essere (definito precisamente come ciò che "non diviene") - il nostro concetto è troppo restrittivo - ma la "via", il tuo, attraverso la quale il mondo si rinnova continuamente, e il reale è sempre in processo. Ed è proprio questo che impedisce ai pensatori moisti di approdare alla nozione di verità a partire dalla loro concezione di un " adeguamento " oggettivo (nozione di dang): nel rapporto tra il nome e l'oggetto, il nome può corrispondere solo temporaneamente al suo oggetto, può solo "fermarsi " su di esso, dicono i moisti, poiché questo oggetto è sempre transitorio (cfr. A, 44, 50). Come lo presenta il Libro dei mutamenti, l'adeguamento è sempre concepito in funzione della situazione e del momento (cfr. "Grande commento", B IO). Mentre in Grecia la sostanza è servita da supporto alla verità, la Cina non l'ha pensata (e da questo deriva anche la sua difficoltà a pensare l'attributo; cfr.

B, 37, dove si vede che la nozione di coni, "esistere", "trovarsi in", che oggi serve a tradurre la nozione occidentale di ontologia, non è sviluppata). Così, nella sua fisica, yin e yang non sono materia ma fattori di polarità; e ugualmente i suoi "cinque agenti" non sono elementi primordiali, come nella concezione greca, ma i fattori, concorrenti e successivi, del rinnovamento. Quindi, non avendo concepito la sostanza, i Cinesi non hanno concepito nemmeno l'apparenza - la nozione non esiste (almeno, nella Cina pre-buddista - ma il buddismo viene dal fondo indoeuropeo). Abbiamo visto i moisti consapevoli dei limiti della conoscenza sensibile (A, 5; B, 46) nella misura in cui quest'ultima non "dura", dal momento in cui non si è più in presenza dell'oggetto: conviene dunque prolungarla per mezzo della conoscenza intellettuale, ma senza che comunque si debba diffidare del sensibile (e postulare un mondo intelligibile). I Cinesi ignorano l'esperienza scettica del bastone immerso nell'acqua che sembra spezzato; non hanno mai avuto l'idea di uno sdoppiamento tra apparenza e realtà, tra il fenomeno e l'in sì. Ora, come sappiamo, è per opposizione alla "menzogna" delle apparenze, e presso i Greci per primi, che abbiamo concepito la verità. Per monopolizzare il pensiero come ha fatto, alla "verità" sono dunque state necessarie due cose: isolarsi, per opposizione di piani, e insieme servire da punto di convergenza al pensiero. Considerata in questa configurazione d'insieme, ma che, in quanto tale, è particolare - lo si constata dalla sua assenza in Cina - la verità fa dubitare della sua legittimità, relativamente non tanto al suo diritto (come ha fatto Nietzsche) ma alla sua possibilità: e la Cina, sul suo terreno, ce ne fa misurare l'impossibilità. Infatti, dal "possibile" di Confucio all'"adeguamento" dei moisti, la Cina ha pensato delle modalità di accordo e di congruenza, di cui giustifica la coerenza, senza che

comunque esse portino a pensare la verità. Congruo: perfettamente conveniente a un data situazione. Tale sarebbe il sostituto, implicato ovunque ma mai isolato, che ha permesso alla Cina di non fissarsi sulla "verità" e che conferisce alla saggezza la sua pertinenza.

Dalla Cina, di conseguenza, si coglie meglio quale sia stato il radicamento metafisico della verità e, in particolare, come essa abbia prosperato da noi sul terreno della rappresentazione, dell'in sì e dell'idea. Se infatti i moisti hanno sí concepito l'idea come ciò che è implicato dalla definizione (l'idea della colonna che mi permette di conoscere in anticipo che è rotonda, B, 57), in cambio non l'hanno però concepita al modo dell'idea platonica, come essenza intelligibile. Ora, sappiamo come quest'ultima abbia orientato la nostra concezione del vero nel senso di una appercezione teorica. Se il saggio è senza idee, lo è dunque anche in questo senso: non "interpreta" il reale in base a idee, come dice Heidegger del " filosofo occidentale " (cfr. la Dotuina di Platone sulla verità) - non ha lo sguardo "levato verso le idee".

L'indagine però non può fermarsi qui, lo sguardo levato verso le idee; va ripresa da molto più lontano, addirittura dall'esterno del pensiero. Infatti sospettiamo che, per render conto dell'importanza che nella filosofia greca la nozione di verità assume, non ci si possa limitare unicamente a ragioni filosofiche. Più che mai, abbiamo a che fare con un "mucchio di ragioni", o più esattamente con una catasta, dato che la nozione fa intervenire, uno dietro l'altro, tanti piani diversi. La configurazione di nozioni al centro della quale la verità si trova rappresenta a sua volta un incrocio, e il suo contesto non ha bordo, non è solo intellettuale, ma anche, o piuttosto innanzitutto, sociale e politico. In primo luogo, l'avvento della funzione di verità non può essere compreso

indipendentemente da quello della città. Su questo punto, la Cina ci chiarirà le idee ancora una volta per differenza. E ci consentirà così di sondare a partire da quale retroterra - da quanti strati sottostanti - è stata concepita l'opposizione tra saggio e filosofo. Primo strato, o ambito più contiguo: contemporanee, o addirittura anteriori alla dimostrazione filosofica della verità sono le procedure che, in Grecia, in ambito sia giuridico che matematico, servono a stabilire la prova, *pistis*. Ancora prima, d'altronde, che si instaurino i tribunali, la verità risulta associata alla giustizia nella Grecia arcaica, e viene detta "la più giusta delle cose" (rapporto *dikealethaia*). Ora, la Cina non ha pensato la giustizia come regno del diritto, su di un piano ideale, non più di quanto abbia organizzato una vera e propria istituzione giudiziaria: se sono emanate delle leggi, o piuttosto se sono fissati dei codici di divieti e di prescrizioni, la loro applicazione resta sommaria) autoritaria, e non prevede fase probatoria e arringa. L'istituzione del diritto, in Cina, rimane embrionale, la nozione di esso non si è sviluppata - lo si constata anche oggi. Ugualmente, se abbiamo visto i moisti - e sono i soli pensatori cinesi a farlo - interessarsi alla geometria e definirne delle nozioni, la geometria non ha però mai esercitato presso di loro la funzione di modello che la matematica ha esercitato sulla filosofia greca: al pensatore cinese non è richiesto che "sia geometra>>, e anzi nessuno vi ha pensato; mentre, in ambito greco, Pitagora è sia colui a cui si deve l'instaurazione del regno dei numeri sia colui al quale si dovrebbe, a detta dei platonici (ma è un dire simbolico), l'invenzione del termine *philosophos*. D'altra parte, se i moisti devono avere avuto l'idea del geometricamente dimostrabile, ci dice A. C. Graham, non hanno però sviluppato prove alla maniera di Euclide (aspetto ben chiarito dalla sinologia recente, cfr. in particolare K. Chemla). L'intero

contesto intellettuale della Grecia, insomma, portava la filosofia, sorta tardi, alla dimostrazione del vero; in Cina le cose non stanno così. E vero invece che il saggio si disinteressa delle prove, non cerca di dimostrare. Quanto alla struttura sociale e politica della città, di cui sappiamo che in Grecia è servita da quadro alla laicizzazione della parola, essa ha lasciato il suo marchio sulla nozione di verità, e ne ha favorito lo sviluppo, almeno in due modi: in una forma antagonistica, in cui la verità si afferma per opposizione, sull'esempio dei discorsi pro e contro (discorsi "doppi", antilogici); e in una forma che diremo dialogica, in cui la verità si sottomette al giudizio dell'altro e chiede il suo assenso. Le due forme si completano, a dispetto della loro apparente contraddizione: nel suo istituirsi, la verità è strutturata congiuntamente dall'agon e dall'agorà. Dovunque, in effetti, in tribunale, in consiglio, in assemblea e anche a teatro, la città si è costruita su di un confronto diretto dei discorsi; e lo stesso accade in filosofia (soprattutto con Protagora). Mentre un discorso può affermare la sua verità solo unilateralmente, due discorsi antitetici sono in grado di stringerla più da presso: attraverso la loro comparazione e la scomposizione degli argomenti avanzati da una parte e dall'altra, la verità si chiarisce da sé e può determinare la convinzione. Ora, se è vero che la Cina non ha ignorato la controversia (soprattutto in alcuni pensatori dei secoli IV-III: Xunzi, Han Pei), questa si è tuttavia sviluppata molto meno che in Grecia, perché non è divenuta sistematica come invece è accaduto nel quadro della città: alla corte dei principi, come possiamo immaginare, i discorsi sono molto più obliqui - invece di esplicitarsi frontalmente, sono insinuanti e restano allusivi. E, se operano così per vie traverse, è meno per convincere il loro destinatario con degli argomenti che per piegarlo "manipolandolo» (cfr. Trattato dell'efficacia, cap. x);

non badano ad assumere chiaramente la posizione contraria e ad affrontare l'avversario. Mentre, sul versante greco, sull'esempio dello scontro celebrato dai Giochi (Pindaro, Eraclito; cfr. il valore della eris), nel cuore della città c'è una competizione aperta: anche il filosofo rivalessa con gli altri per la verità, la filosofia è una gara. Invece il saggio non rivalessa, non mira a vincere. "E filosofo", lo è pienamente, si è detto spesso (e Deleuze ancora lo ripete, seguendo Foucault), chi ha "pensato altrimenti". Ma il saggio non cerca di pensare altrimenti. E proprio l'esatto contrario quello che cerca di fare - è proprio questo contrario che ancora dobbiamo dire: non cerca, con l'originalità del suo pensiero, di differenziare il suo punto di vista da quello degli altri, ma piuttosto di comprendere e conciliare tutti gli altri punti di vista nel suo pensiero. D'altra parte, la città si è edificata sull'idea di una uguaglianza delle parole, l'agora è il luogo in cui ciascuno è in rapporto agli altri in una relazione reciproca e reversibile (cfr. le nozioni di istoria, di isonomia), e, in tribunale come in assemblea, si rende necessario il consenso dell'altro, giudice o terzo, che si trovi d'accordo, come si dice, perché una verità sia riconosciuta e adottata: la verità è cosa comune e pubblica; allo stesso modo, nella dimostrazione matematica o filosofica (cfr. Platone nei suoi dialoghi), si considererà vero ciò che l'altro avrà ammesso; la sua ratifica è insieme necessaria e sufficiente. La saggezza invece non aspetta convalida da altri: non si comunica direttamente, anzi in senso stretto non si comunica, si limita ad ammiccare, nel modo incidentale dell'osservazione, perché resta legata a un itinerario che è sempre personale e non si può compiere al posto di un altro. L'altro può farmi conoscere (la verità: deve solo enunciarla, dimostrarla), ma è solo in me stesso, e grazie a me stesso, che posso "realizzare". La storia della formazione del saggio ha in sé solo un valore indicativo (cfr. Confucio:

quindici anni , a trent anni , a quarant anni ... fino a settantanni". "A quindici anni mi impegnai a imparare" e, a settanta, "posso seguire i desideri dell'animo, senza infrangere regole", cioè sono giunto a conformarmi spontaneamente alla regolazione delle cose; cfr. Dialoghi, II, 4). Restando funzione di un'esperienza individuale, la saggezza è, nel suo principio, autoreferenziale - a immagine dell'assolutismo del sovrano; invece di reclamare l'approvazione degli altri, essa è autoprobatrice e basta a se stessa. Sappiamo infine che la città funziona sulla base di una scelta netta tra due opposti che si escludono (un partito è contro l'altro, si vota in un senso o nell'altro): allo stesso modo, la filosofia prende posizione pro o contro, la sua verità è esclusiva (vero o falso). La saggezza invece, come abbiamo appena visto, si guarda bene dall'escludere (in Cina non si è mai votato); non solo evita di prendere posizione contro un'altra posizione e di iscriversi in un rapporto antagonista, ma, per di più, corrisponde a tutte le posizioni, in funzione dell'occasione, tenendole tutte su di un piede di parità (cfr. la posizione sovrana intesa, in Cina, secondo l'immagine del "perno", che governa tutto il funzionamento sociale). Della saggezza versus la filosofia, terremo presenti alla fine questi caratteri distintivi: mentre la filosofia si pretende eristica (agonistica), la saggezza si dichiara pacifica, vietandosi ogni scontro; mentre la filosofia è

dialogica e reclama l'approvazione dell'altro, la saggezza è soliloquante, e addirittura si adopera a sventare il dibattito, scansa per vie traverse il dialogo; infine, mentre la filosofia è esclusiva, dato che la verità la obbliga a esserlo, la saggezza è comprensiva, ingloba da subito (senza dialettizzare) i punti di vista opposti.

6. I tre caratteri sono collegati: se la saggezza rifiuta di entrare in opposizione (carattere 1), è perché non accetta di lasciarsi ridurre a una posizione particolare, e perciò esclusiva, a cui la condannerebbe la posizione avversa, per il segno che le imprime di rimando (carattere 3). La logica della saggezza, e ciò che la costituisce come anti-filosofia, sta nel rifiutarsi di fare il gioco del principio di contraddizione non contestandolo, ma mettendolo fin dall'inizio fuori gioco; la saggezza si rifiuta di cadere nel tranello: dato che, stando da una parte, non si può nello stesso tempo stare dall'altra, per non privarsi di nessuna delle due, la saggezza non si schiererà da nessuna parte. Ovvero, per dirla in senso inverso, se la saggezza pretende di non essere di nessun partito, è perché sa che chi prende partito, per questo solo fatto, è parziale: non vede più l'altro aspetto delle cose, si ritrova messo nell'angolo di un punto di vista-(il suo), ha perso la globalità della "via". In questa alternativa tra vero e falso, invece di vedervi una discriminante chiarificatrice, quella a cui procede la filosofia, la saggezza vede una perdita. Ed è proprio questa perdita che farebbe la storia - senza fine della filosofia: quello che la filosofia lascerebbe cadere da un certo lato (escludendolo come falso), in seguito continuerebbe senza tregua a volerlo recuperare - all'interno della stessa filosofia o da un filosofo al successivo - ma in termini diversi rispetto a questo lato "falso". Ed è anche ciò che farebbe l'essenza della filosofia, come desiderio e aspirazione alla saggezza (sognata come globalità): sarebbe un pensiero lavorato dalla mancanza di ciò che ha cominciato col lasciar cadere (il suo negativo), oscillando su un certo lato, e che continuerà in seguito a voler ritrovare, davanti a sì, da un altro lato - da cercare. Ma che resta un lato - la filosofia sta sempre da un lato: così, andando da un lato all'altro (nuovo) lato, è costretta ad avanzare sempre. Condannata a progredire. Invece, di questa

posizione senza posizione, che per questo ingloba le posizioni opposte, noi conosciamo già la nozione, almeno per come è espressa in termini confuciani: il "giusto mezzo" (nozione di zhongji). Non un mezzo che sarebbe equidistante dagli opposti, perché questa sarebbe ancora una posizione particolare, e in quanto tale limitata come le altre, ma, come si è visto, un mezzo che permette di corrispondere ugualmente all'uno o all'altro degli opposti (ed è in questa uguale possibilità che sta il mezzo). Ricordiamo Mencio (VII, A, 26): ci sono da un lato i sostenitori dell'egoismo, dall'altro quelli dell'altruismo; Zimo, a metà strada tra di essi, sarebbe "più vicino». Ma, dato che si immobilizza sul mezzo, si attiene solo a una possibilità (il luogo di mezzo [mi-lieu] a mezza distanza) e per questo ne tralascia "cento altri" (che si estendono da un estremo all'altro), e "lede la via". Il mezzo vero e proprio, quello della saggezza, è il mezzo variabile che, potendo oscillare dall'uno all'altro opposto, coincide continuamente con il caso incontrato (a seconda che la "bilanciam" penda dall'uno o dall'altro lato): giusto mezzo della congruenza che, in quanto tale, non è mai fisso, stabilizzato, definito (come non lo è il reale), e che, in un certo modo, è sempre inedito: non può essere la verità. Chi non "tiene" questo giusto mezzo nel costante equilibrio della regolazione, che permette di essere quando occorre dal lato che occorre, tanto l'uno quanto l'altro, è necessariamente a un "capo", l'uno o l'altro, come estremità irrigidita (cfr. già Dialoghi, II, 10). Questa estremità irrigidita nella sua posizione non si può confutarla direttamente perché questo ci fisserebbe immediatamente in una posizione contraria, non meno parziale della sua opposta; basta invece lasciar giocare il faccia-a-faccia che la oppone alla sua posizione opposta in modo che esse denuncino da sé, l'una mediante l'altra, la loro parzialità. La saggezza, in Cina, rigiocherà

sempre lo stesso gioco: invece di dibattere con l'avversario, per tentare di confutarlo, e di trovarsi costretti, rigidi nella propria posizione, a essere parziali quanto lo è stato lui, ricorrendo ad argomenti che possano replicare ai suoi, la tattica consiste nel volgere questo avversario contro un altro avversario, riconfigurando le loro posizioni in modo tale che, opponendosi, lascino vedere grazie all'una quello che manca all'altra e viceversa. Non che, senza avere ragione né l'una né l'altra, le due posizioni si distruggano in base al loro stesso ragionamento (il che ci riporterebbe all'antilogia dei Greci), ma, semplicemente in virtù del loro faccia-a-faccia, esse si rivelano ognuna come un lato (e noi non stiamo da nessuno). E quello che vediamo fare a Mencio: invece di rispondere ai pensatori naturalisti dell'epoca che hanno fatto a pezzi l'antico moralismo (Yang Zhu), li pone in conflitto con i moisti (i naturalisti sarebbero degli "individualisti" rispetto ai moisti "altruisti"), in modo che, semplicemente in virtù di questa disposizione e non mediante la discussione, egli sia in grado di occupare, nell'ambito di questa topologia, il giusto mezzo tra loro: individualista quanto gli uni quando occorre - altruista quanto gli altri quando occorre. Evitiamo la disputa, insiste Mencio (VII, B, 26): basta lasciare che quelli che sono andati da un lato (ad esempio, dal lato del moismo, inclini come si è inizialmente a voler fare a ogni costo del bene al mondo) oscillino naturalmente dall'altro lato (quello, contrario, del naturalismo di Yang Zhu in cui, perdute le illusioni, ci si ripiega sulla propria individualità), perché poi essi "vengano da sé" alla posizione del giusto mezzo, la posizione letterata. Da sé, cioè in virtù di una logica di equilibrio tra le posizioni opposte. Nei confronti di essa, la disputa è un inutile impiccio, nuocerebbe all'immanenza regolatrice. " Quelli che oggi dibattono con gli individualisti e con i moisti si comportano come quelli che inseguono un

porco fuggito e, quando è già rientrato nella stalla, in più si mettersero a legargli le zampe". I neo-confuciani, più tardi, rifaranno spesso la stessa cosa: piuttosto che confutare direttamente il buddismo, dato che sono obbligati a reagire contro di esso, vista la sua influenza, ricostituiscono un faccia- a-faccia tra buddisti e taoisti in cui essi, occupando gli uni la posizione opposta agli altri, sottolineano reciprocamente la loro parzialità; e dato che mostrano di aver deviato dall'uno o dall'altro lato, è al confucianesimo che spetta di conseguenza incarnare la via del giusto mezzo, quella che non si arena da nessun lato. Il contrario della saggezza è dunque, non il falso, ma il parziale. Come nella saggezza il giusto mezzo della congruenza tiene luogo di verità, così la parzialità riveste in essa l'importanza che in filosofia riveste l'errore: "intendere le parole" degli altri, come Mencio si vanta di fare (II, A, 2), e denunciare le loro posizioni antagoniste all'interno della disputa tra scuole (III, B, 9), non significa dimostrare che le loro teorie sono false, ma sottolineare le loro mancanze e mostrare come esse deviano. Lo si verificherà già nel pensatore dell'Antichità (Xunzi, III secolo a.C.) che, contemporaneo dei moisti e molto attento al rigore logico del ragionamento, ha sviluppato al meglio, nella Cina antica, la pratica della confutazione (così nel caso della sua dissertazione sulla "natura malvagia" dell'uomo che è una confutazione di Mencio; cfr. "Fonder la morale", cap. v). Pur valorizzando il ruolo "sovrano" dello spirito ("impartisce ordini" e non ne riceve") e la sua pura funzione di conoscenza, pur riconoscendo nello spirito una istanza autonoma ("proibisce di fare o induce a fare, rapisce o sceglie, si esercita o si ferma da sé") la cui facoltà di assenso è libera ("non si può costringerlo a cambiare parere"; "se considera che è giusto, lo accetta, se considera che è falso, lo rifiuta" e "la necessità è

ciò che vede da se”), questo pensatore, che resta confuciano, tuttavia definisce il vizio che minaccia il pensiero secondo la categoria del parziale e non de' falso (cfr. cap. Jie Li). "In termini generali, esordisce infatti, - l'infelicità degli uomini dipende dal fatto che essi hanno lo spirito accecato da un aspetto particolare e lasciano in ombra la logica d'insieme". Focalizzandosi su di un punto, mancano di cogliere la dimensione globale della realtà. Non che propriamente si sbagliano, perché anche questo punto è vero, ma si lasciano obnubilare da esso. Da ciò nascono i dissensi nella società e il disordine del pensiero. Ma da dove viene questa parzialità ? Dal fatto che ognuno, "attaccandosi personalmente a quello che ha accumulato" (come esperienza, che in quanto tale è effettiva) e "facendo leva" ormai su questo, "non ha più altro timore che sentire gli altri dirne male" e "dà ragione a se stesso senza più fermarsi". Di conseguenza si è attenti solo a un aspetto delle cose a danno degli altri: si vede solo il proprio "desiderio" o la propria "avversione", si vede solo l'inizio delle cose o la "fine" delle cose, ecc. Vedendo l'uno, non si vede più l'altro, e "dato che tutto differisce dal resto, tutto si occulta reciprocamente". Lo stesso accade tra le scuole: i moisti hanno lo spirito accecato dall'"utile" e non hanno più coscienza della "cultura"; un altro (Song Xing, il pacifista) ha lo spirito accecato dalla riduzione dei desideri e perde di vista la loro soddisfazione; un altro (Shen Dao, il "legista") ha lo spirito accecato dalla norma imposta a tutti e perde di vista il valore personale; un altro (Shen Bubaì, anch'egli legista) ha lo spirito accecato dalla posizione d'autorità e perde di vista la necessità di essere illuminato; un altro ancora (Hui Shi, il sofista) ha lo spirito accecato dalle parole e dal gusto dei paradossi e perde di vista la realtà; infine un altro (Zhuangzi, il taoista), ha lo spirito accecato dalla natura e perde di vista il campo dell'umano. Hanno tutti

ragione, ma da un certo punto di vista; nessuno di loro si sbaglia, ma sono tutti riduttivi: non prendono il falso per il vero, ma un "angolo" per il tutto. Ogni volta, il loro spirito "si limita" a un aspetto delle cose, mentre la "via", nella "costanza" della sua regolazione, "va fino in fondo" a ciascuno di questi diversi aspetti, che sono altrettante possibilità della sua "variazione"⁰; così, vedendo solo un aspetto, nessuno di questi pensatori è veramente in grado di "valorizzare" la via - vale a dire di cogliere l'ampiezza che ne costituisce la pienezza, e ciascuno si accontenta di "decorarne" l'aspetto a cui si è attaccato. Al contrario di tutti loro, facendo eccezione, Confucio non si lascia accecare da ciò che avrebbe accumulato come esperienza personale e accede alla "globalità" della via. Non punta su niente: né sui desideri né sulle avversioni, né sull'inizio né sulla fine delle cose, ecc.: "dispiega tutti gli esistenti insieme" facendoli sempre "coincidere" con la "bilanciare (il giusto mezzo della congruenza); di conseguenza, "tutti i diversi aspetti delle cose non si occultano più gli uni con gli altri" "la bilancia è la via".

7. Sul tema della "via", avremmo potuto credere a una unanimità di pensiero; dato che si ritrova in tutte le culture, vi si potrebbe vedere un ponte tra di esse. All'inizio del poema di Parmenide, che è anche l'inizio della filosofia, la via ricca di rivelazioni della divinità è quella che porta alla dea che insegnerà la verità "su ogni cosa", la verità sull'Essere; al di fuori dai sentieri battuti dell'opinione, essa porta "verso la luce". Lo stesso accade nella tradizione biblica (questo accostamento sorprendente, se visto dall'interno delle tradizioni, è giustificato dall'aver trovato alla fin fine un esterno a entrambe, l'ebraica e la greca). Infatti, anche nella Bibbia, la via è messa in parallelo con la verità (salmo 86) e,

all'interno del Nuovo Testamento, essa non è tanto conformità alla Legge quanto cammino verso la rivelazione: "Io sono la via, la verità, la vita" (Giovanni, 14: hodos, aletheia, zoe). Sia se intendiamo che la via e la verità conducano alla vita (eterna; cfr. Ambrogio), o che la via conduca nello stesso tempo alla verità e alla vita (Clemente di Alessandria, Agostino), o ancora che la verità e la vita non siano che esplicitazioni della via, quest'ultima è sempre concepita solo in funzione del suo compimento: la via è il cammino "verso il Padre"; e "Nessuno va al Padre se non attraverso di me". Ora, se la saggezza fa ricorso anch'essa all'immagine della via, e addirittura, nella tradizione cinese, ne fa la sua nozione principale (il tao), lo fa però con un diverso orientamento della sua concezione. O piuttosto, senza orientamento. Mentre la via filosofica o religiosa, greca o biblica, per quanto differente sia nei due casi, conduce a (a Dio? alla verità), la via che la saggezza predica non conduce a nulla, non c'è verità - frutto di rivelazione o di svelamento - che ne sia il compimento. Ciò che costituisce la "via", agli occhi della saggezza, è il suo carattere percorribile; essa non conduce verso una meta, ma è attraverso di essa che si può passare - che non si smette di poter passare, in modo che si possa sempre avanzare (invece di impantanarsi, di vedere il proprio cammino ostruirsi). Essa è la via praticabile: la "via del cielo" è quella per cui il reale non smette di passare, armonizzandosi costantemente, e dunque senza mai deviare, in modo che il corso delle cose continua senza fine a rinnovarsi (cfr. Confucio, XVII, 19: "... le stagioni seguono il loro corso, tutti gli esistenti prosperano»); la "via dell'uomo" è quella per cui l'uomo non smette di poter passare, seguendo l'esigenza del giusto mezzo, e senza mai sprofondare nella parzialità. Nemmeno in quella del comportamento e, di conseguenza, del carattere: senza

dunque mai essere definitivamente "intransigente" o "accomodante", secondo l'alternativa classica, "impegnato" o "ritirato" (vale a dire potendo essere sempre tanto l'uno quanto l'altro: a seconda che spetti in quel momento passare dall'uno o dall'altro); né in quella del pensiero: senza mai attaccarsi a un'idea, bloccarsi in una posizione definita, rinchiudersi in un io particolare. " Il giusto mezzo è il fondamento del mondo, si dice (Zhong Dong, ~ I) l'armonia è la via del mondo"; questa è la sola alternativa'. se il mondo "segue la via", è "in ordine"; se non segue la via, è "in disordine". Che si tratti del corso del mondo o della condotta⁵, la concezione è la stessa: è perché non devia dall'uno o dall'altro lato, che il corso può continuare a proseguire, ti processo a procedere. La via della saggezza non può dunque avere altro compimento che il suo stesso rinnovarsi. Ignorando la finalità, o piuttosto restando indifferente rispetto ad essa, non avendo di mira né il sapere assoluto né la salvezza, questa via non è quella che conduce alla rivelazione, ma quella attraverso la quale si opera la regolazione (che è l'armonia in corso, in trasformazione). Non è la via verso dove, ma la via per dove (l'equilibrio si mantiene). E la via per dove "va", per dove è "possibile" - per dove è percorribile: per dove il corso della condotta, a imitazione di quello del mondo, non smette di essere in accordo con ciò che la realtà esige in ogni "momento". Invece di condurre alla verità, è attraverso di essa che si realizza la congruenza. La sua immagine, l'abbiamo appena visto, è la bilancia; e quest'immagine dice due cose insieme: la bilancia non ha posizione fissa, varia a seconda di quello che ha da pesare, l'equilibrio è sempre particolare (ugualmente, la congruenza è un adeguamento immanente alla situazione, essa non supera il proprio orizzonte); e, d'altra parte, la bilancia si sposta in un senso o nell'altro, non ha posizione

bloccata, può sempre oscillare tanto da un lato quanto dall'altro: la sua ampiezza resta integra, ed è essa a permettere che la congruenza possa ogni volta operarsi. Ugualmente, la via della saggezza è quella che, non immobilizzandosi da alcun lato, conserva sempre intere tutte le possibilità, mantenendole su di un piede di uguaglianza. Attraverso di essa, tutto resta aperto. Di qui, la domanda che rimane da porre alla saggezza: come conservare questa apertura assoluta, sia del comportamento che del pensiero, apertura e non più Verità, che permette di non perdere nessun aspetto delle cose, di non essere "chiusi" a nulla (in nulla) ? E dunque seguendo i pensatori della "via" (il tao), i taoisti, che si potrà esplorare la logica di non-esclusione che non lascia da parte nessun aspetto e permette di fare coesistere i punti di vista opposti. Tuttavia, fra i pensieri della Cina e della Grecia antiche, il contrasto non può essere dipinto in bianco e nero. In particolare, la Cina non ha ignorato il tema del viaggio celeste, condotto separatamente dagli altri, per andare all'incontro con la divinità, che abbiamo visto essere lo sfondo del poema di Parmenide; anch'essa ha attinto alla figura e all'universo dello sciamano (cfr. Qu Yuan, III secolo a.C., in particolare nel Lisao). C'è di che soddisfare i comparatisti: almeno in questo testo, il motivo è proprio lo stesso; lo scenario muta appena: le cavalle di Parmenide diventano i draghi di giada, anche il carro "si slancia» nell'aria, una porta appare nel cielo (Parmenide, v. II; Listo, v. Los; cfr. Giovanni, IO: "Io sono la porta: se uno entra attraverso di me sarà salvo"). Ma nel poema cinese la porta non si apre su nulla, non dà accesso a nessuna rivelazione, la visione si spegne sulla soglia: rimanda alla porta della corte che resta inesorabilmente chiusa, sotto i colpi delle maldicenze, e impedisce al ministro impuro di giungere al cospetto del principe. Del vecchio fondo

sciamanico, che anche la tradizione cinese ha conosciuto, almeno alla sua periferia (al Sud, nei paesi di Chu e di Wu: Qu Yuan, Zhuangzi), la tradizione ha conservato soltanto una versione che infine è sempre politica; non ha dato luogo a un utilizzo metafisico. Prendendo le distanze in rapporto al nostro pensiero qui, passando attraverso la Cina -, potremmo cogliere meglio le linee di forza che l'hanno animato (dall'interno di una cultura, si è più sensibili alle tensioni che l'hanno percorsa e, di conseguenza, alle rotture che l'hanno contrassegnata, cfr. Foucault; mentre, dal di fuori, a distanza, si vedono meglio le coerenze, rimaste implicite, che hanno continuato ad attraversarla - la lezione di Lévi-Strauss). Quando, passando in Cina, ci volgiamo verso il pensiero che abbiamo abbandonato e cominciamo a vederlo profilarsi davanti a noi come un paesaggio, in cui non abitiamo più, restiamo subito colpiti dal vedere la via attraversare tutto il quadro e, approfondendo la prospettiva che finora aveva continuato a orientare il nostro pensiero, aprire il quadro al proprio al di là: restiamo colpiti dal cammino di una ricerca che non finisce - ricerca della verità, ricerca del senso. Infatti, sostituendosi alla Verità, il Senso le dà il cambio, ed è questa la questione "moderna" (così, dalla metafisica si sarebbe passati all'ermeneutica, dall'ontologia all'assiologia, ecc.). Come dire: il senso della vita. Una questione che non possiamo non affrontare, ma di cui misuriamo, a partire dalla Cina, come dipenda da una scelta particolare (visto che la nostra metafisica del senso è succeduta a quella della verità) e di cui vediamo sfumare la pertinenza (d'altronde, come tradurla in cinese? Possiamo infatti sempre tradurre - il conforto dei linguisti - ma che cosa l'espressione tradotta riuscirebbe a lasciar passare?): quando la si considera a partire dalla Cina, tale questione del "senso della vita", che sembrerebbe imporsi a noi, non ci dice più nulla - non ci

parla più. Agli occhi della saggezza, la questione del senso della vita perde il suo senso. Così il saggio non si fisserà più né su di essa né sulla verità. E saggio, diremo dunque infine, colui che non si pone più la questione del Senso (colui al quale non dice più nulla l'alternativa tra il mistero e l'assurdo; non gli dirà più nulla come quella del vero e del falso). E saggio colui per il quale, infine, il mondo e la vita vanno da sé. Colui che si accontenta di dire, e in tal modo non ha più bisogno di dire: le cose stanno così. Non tanto "e così sia", come dice la religione, nella sua volontà di acquiescenza; e nemmeno "perché stanno così?", come dice la filosofia, in un soprassalto di meraviglia. Né accettazione né interrogazione - ma "così è". E saggio chi giunge a realizzare che è così.

FILOSOFIA

Attaccarsi a un'idea

La filosofia e storica

Progresso della spiegazione (dimostrazione)

Generalità

Piano d'immanenza (che taglia il caos)

Discorso (definizione)

Senso

Nascosto perché oscuro

Conoscere

Rivelazione

Due

Verità

Categoria dell'Essere del soggetto

Libertà

Errore

La via conduce alla Verità

SAGGEZZA

Essere senza idea (privilegiata) senza posizione fissa senza
io particolare tenere tutte le idee sullo stesso piano

La saggezza è senza storia (non si può scrivere una storia
della saggezza)

Variazione della formula (la saggezza va rimuginata va
"assaporata")

Globalità (ogni formula del saggio dice sempre il tutto
della saggezza, ma ogni volta con un'angolazione particolare)

Fondo d'immanenza

Osservazione (incitamento)

Evidenza

Nascosto perché evidente

Realizzare (lo realize): prendere coscienza di ciò che si
vede, di ciò che si sa

Regolazione

Non c'è niente da due

Congruenza (congruo: perfettamente conveniente a una
data situazione)

Categoria del processo (corso del mondo, corso della condotta)

Spontaneità (spante sua)

Parzialità (accecati da un asporto delle cose, non si vede più l'altro: non si vede che un "angolo", e non la globalità)

La via è la percorribilità (per dove "va ", per dove è "possibile ")

Seconda parte

Ogni frase che scrivo intende già il tutto, e dunque sempre di nuovo la stessa cosa. Sono, per Così dire, solo vedute di un unico oggetto osservato sotto angoli diversi.

Ludwig Wittgenstein, Pensieri diversi, 1930.

La soluzione del problema che tu vedi nella vita è un modo di vivere che fa scomparire ciò che costituisce problema.

Ibid., 1937.

I. La saggezza si perde sotto la frammentazione dei punti di vista

I. E saggio, questa sarà la mia seconda proposizione, chi resta totalmente aperto al così delle cose e vi ha costantemente accesso. Perde la saggezza, invece, in quanto sprofonda nella parzialità, chi lascia che il suo spirito si costituisca in punto di vista particolare. Anche per il pensatore taoista, Zhuangzi, nel IV secolo a.C., il saggio è privo di una concezione fissa, che resti sempre la stessa e che egli possa dire essere sua (cfr anche Laozi, 49); è proprio lui che, nella Cina antica, chiarirà al meglio da dove viene la scissione dei punti di vista che fa perdere di vista la globalità della via. La perdita della saggezza ha a che vedere con ciò che Zhuangzi chiama uno "spirito avvenuto " (come noi parliamo di uno spirito prevenuto): come, "dal momento in cui l'abbiamo ricevuto", manteniamo "fino alla fine" il corpo che ci è «avvenuto», senza poterlo "trasformare", così il pericolo è di lasciare che il nostro spirito "avvenga" e si formi in un certo modo che, in quanto tale, è sempre limitato (cap. n. Qi Wu Lun, p. 56). Infatti, privandoci con tale avvento di tutti gli altri avventi possibili, questo modo ci fa vedere le cose sotto un aspetto e ci fa dimenticare tutti gli altri; le cose risultano così imprigionate. Dal momento in cui nel nostro spirito si forma un orientamento, così ritiene il pensatore taoista, il mondo che lo spirito apprende si irrigidisce e si impoverisce; così il saggio, e proprio da qui avevamo

cominciato, non lascia che il suo spirito prenda alcuna piega. Ogni determinazione è negazione, dice anche da noi la filosofia classica; ma il pensatore taoista ha spinto questa logica all'estremo, la proietta sull'esistenza: dal momento in cui qualcosa avviene, avviene in un certo modo e non in un altro, e questo modo esclude gli altri; così chi adotta un certo punto di vista si chiude agli altri. Un "punto di vista", noi diciamo: Si tratta proprio di un punto, effettivamente, questo o quest'altro, e come tale relativamente immobile, a partire dal quale "la cosa" è vista. Sviluppando una prospettiva, sotterra le altre; facendo vedere da questo punto, induce a ignorare come sarebbe la cosa vista da altri punti. Il torto del punto di vista è che ci nega la mobilità delle cose, le dispiega come un paesaggio; nel momento stesso in cui ci fa vedere in una certa direzione, per l'egemonia che si arroga, con la visione dall'alto, fissa e determina un orizzonte il punto di vista "chiude x" e "limita" le "disposizioni", sia di se stesso che delle cose, dice il commentatore cinese (Cheng Xuan-ying), e, "impantanandosi" in esso e "attaccandovisi", "si tiene a qualcosa che è soltanto una visione parziale" Si "tiene a", come diceva già Mencio: una volta "sigillata" e divenuta un "appannaggio", la visione parziale diventa il pensiero di una "scuola". E da questo spirito avvenuto, compiuto, che nascerebbe il giudizio di verità. Avendo infatti adottato una disposizione particolare, è in funzione di essa che lo spirito trancia giudizi sul vero e sul falso; a seconda del modo in cui lo spirito stesso è avvenuto, riterrà che sia "questo" o "non sia questo", che "sia così" o "non sia così". Da questa formazione del nostro spirito, che si costituisce in un punto di vista particolare, e che ciascuno adotta come "padrone", nasce la disgiunzione continua dei giudizi (ibid. p. 56); o, per dirlo più precisamente, rendendo i termini più stringenti, dal momento in cui vi è una certa dis-posizione, qualunque sia,

lo spirito si vede condannato alle disgiunzioni. Sarebbe addirittura contraddittorio, insiste il pensatore taoista, pensare che si possano tranciare giudizi sul vero e sul falso, se non si ha (ancora) uno "spirito avvenuto"; mentre, in senso inverso, dal momento in cui è avvenuto, lo spirito potrà ormai procedere solo per alternative (vero/falso, bene/male, ecc.), e un elemento è conservato solo a detrimento dell'altro: risulta perduta la coesistenza degli "opposti" - dato che tutto diviene antinomico sotto l'impero delle disgiunzioni - e invece è con questa coesistenza che ha a che fare la coerenza della realtà.

E il pensatore del tao si domanda:

Come ha potuto la via [il tuo] occultarsi al punto che vi debba essere distinzione tra l'autentico e il falsificato?

Come ha potuto la parola occultarsi al punto che vi debba essere alternativa tra l'affermazione e la negazione?

Vi è forse qualche luogo in cui la via non ci sia ?

Vi è forse qualche parola che non sia legittima

Come afferma laconicamente il commentatore (Guo Xiang), il tao "é ovunque"; tanto in ciò che giudichiamo inautentico quanto in ciò che giudichiamo autentico, ed è per questo che non ci sono né "autentico" né "falsificato", la distinzione è artificiale; e ugualmente la parola è sempre "legittima", cioè c'è sempre un punto di vista per il quale essa è accettabile, e non possiamo opporre in modo categorico "è questo" a "non lo è". Dall'"occultamento" della totalità, si tratti della via o della parola, sono nate le disgiunzioni che ne conservano solo un lato. O, detto al contrario, dal momento in cui si rinuncia alle disgiunzioni si accede alla "via": comprendendo che la via non è in modo esclusivo da un

certo lato si realizza che essa è senza lato. La via è ciò che non volge le spalle a niente, ciò da cui niente viene lasciato cadere. Il pensatore del tuo prosegue: Il tao si è occultato in piccoli avventi e la parola si è occultata nel fiorire delle dispute. Se del tao è detto che si è occultato in "piccoli avventi ", è perché ci sono sempre solo avventi "piccoli": poiché ogni avvento, nel momento stesso in cui avviene, è privativo; il che torna a dire che il tao viene continuamente occultato sotto le disposizioni strette, e di conseguenza riduttive, con le quali uno spirito prende forma e si costituisce come punto di vista particolare. Quanto alla parola, essa è occultata dal desiderio che si ha di < brillare » rivaleggiando nelle dispute: si è o a favore o contro, ognuno "afferma ciò che l'altro nega e nega ciò che l'altro afferma", i "confuciani" contraddicono i "moisti" (dicono i taoisti) e i "moisti" i "confuciani" - e la disputa è senza fine.

2. La disputa tra scuole "occulta" la realtà, invece di illuminarla. Infatti, invece di stringere da più vicino quel che sarebbe la "verità", come si propone di arrivare a fare l'antilogia, la contraddizione fa perdere di vista la loro sostanziale unità, rende impossibile la loro intesa. E invece tutte queste posizioni diverse, o addirittura avverse, in fondo "si equivalgono "; sono tutte ugualmente legittime da un certo punto di vista, quello che, ogni volta, uno "spirito avvenuto" ha messo in luce. Se la disputa filosofica ci allontana tanto dalla saggezza è perché ci obbliga a scegliere tra l'una e l'altra posizione, poiché queste si escludono, in base alle disgiunzioni operate; mentre la saggezza, come abbiamo visto all'inizio, consisterebbe nel tenere tutte le posizioni su un piede di parità: è saggio, si dice abitualmente, chi sa comprendere come ciascuno abbia ragione a modo

suo; ciascuno ha ragione in base a ciò che ha visto dal suo punto di vista. Necessariamente infatti ognuno ha visto "qualcosa" - come potrebbe qualcuno non aver visto niente? Ma quel che l'opinione comune si è limitata a presentire, in modo quasi sempre uguale, e senza veramente fondarlo, il pensatore taoista comincia a giustificarlo. Colui che abbiamo appena cominciato a leggere, Zhuangzi, è l'autore di un capitolo, Dell'uguaglianza delle cose e dei discorsi (o "dei discorsi sulle cose": Qi wu Lun), con cui intende mostrare che tutti i discorsi "si equivalgono" e che l'aspra disputa che si accende fra le scuole, in questa fine di antichità, è senza via d'uscita. Pensatore tanto più interessante da seguire per il fatto che conosce lui stesso benissimo tale disputa, sa il fatto suo circa le risorse della confutazione (sviluppate dai moisti), ed è lui stesso legato ai "sofisti" (come Hui Shi). Generalmente in Occidente è stato definito "mistico", ma era un modo frettoloso di proiettare su di lui la nostra metafisica, per comodità. Tutti i confronti con Damasceno o Meister Eckhart, per quanto possano colpire per l'analogia delle formule o delle immagini (tanto il nostro formulario, e anche il nostro immaginario, è limitato!, restano comunque fuori sesto: il pensatore taoista infatti non si pone né il problema dell'Essere né quello di Dio; e se c'è "occultamento" della via sotto la frammentazione dei punti di vista, la via in se non è ritirata né nascosta; al contrario di un mistero, si dispiega come un'evidenza alla quale solo le nostre disgiunzioni impediscono di avere accesso. O ancora, questo pensatore è stato definito irrazionale, ma ciò significava non tener conto del suo scrupolo nell'argomentare; e nello stesso tempo equivaleva a limitarsi a una concezione troppo ristretta della ragione (ridotta al principio di contraddizione). Infatti la sua posizione è coerente da cima a fondo e non implica alcuna esperienza eccezionale, o anche solo privilegiata; e, se in

effetti c'è rottura di piano nel suo pensiero, per far abbandonare la "piccolezza" dei punti di vista particolari (cfr. il suo primo capitolo, Xiao yao you), non c'è comunque passaggio alla fede: egli non invoca alcun altro mondo, non ci converte a niente. Ed è appunto non convertendoci a niente, o addirittura non rivolgendoci verso niente, in alcun senso, non inducendoci ad assumere alcun punto di vista particolare, che ci fa realizzare che cos'è la "via": essa è in tutto, dovunque - perché c'è sempre qualcosa di "percorribile" - ma noi continuiamo a disgiungerla e a limitarla. E dunque in lui che meglio si potrebbe leggere, perché viene portata al limite, ma rimane continuamente integrabile alla filosofia, quella "antifilosofia" che può servire da fondamento alla saggezza.

3. Così non dovremmo leggere come un paradiso perduto questo declino (p. 74): Tra gli uomini dell'Antichità, la conoscenza era portata all'estremo. Quale estremo ? Si riteneva che non ci fossero esistenti particolari: conoscenza estrema, completa, a cui non si può aggiungere niente. Un grado sotto, si riteneva che ci fossero sí esistenti particolari ma non separazione tra di essi. Un grado sotto, si riteneva che ci fossero sí separazioni, ma non disgiunzioni. E con la messa in luce delle disgiunzioni che la via si è persa; e con la perdita della via, sono avvenute delle preferenze. Con l'immagine di un'età dell'oro della conoscenza (o dell'esperienza), siamo indotti a tornare a monte del giudizio disgiuntivo. Il pensatore taoista, per quanto lo riguarda, discende una a una le tappe di questa genealogia: all'inizio (nella condizione migliore), "c'è" semplicemente dell'esistenza, intesa come fondo indifferenziato, e niente prende ancora risalto; poi l'esistenza si particolarizza, ma

senza che sia ancora dissociata (in modo tale che ci siano l'"uno" e l'altro"; cfr. Guo Xiang); poi l'esistenza è dissociata ma senza che vi sia ancora esclusione (sia l'uno sia l'altro). Alla fine di questa progressiva demarcazione, che coincide con una degradazione della saggezza, appare la disgiunzione: essa è la conclusione necessaria di una evoluzione che ci ha progressivamente allontanati dalla capacità di tenere tutto il reale su un piede di parità. In effetti, il pensatore taoista non denuncia gli esistenti come illusori in sè, ma la frammentazione che porterà alla fine a privilegiare un aspetto a danno di un altro; la disgiunzione del giudizio va infatti di pari passo con l'Avvento" di una preferenza, e questo avvento traduce un "deficit" della via la "messa in luce" di un aspetto che va di pari passo con l'occultamento dell'altro. Si ritorna all'equazione: l'avvento è una perdita (e ogni individuazione è privazione). E questo impone una scelta: in un caso scegliamo di far avvenire, ma conosciamo nello stesso tempo la perdita. Come il musicista (Zhao Wen) che suona il liuto: facendo avvenire questo o quest'altro suono, quando suona, si priva di tutti gli altri. Nell'altro caso evitiamo di fare avvenire e non perdiamo assolutamente nulla: allora il musicista si astiene dal suonare e l'armonia resta silenziosa. Sono contenuti in essa tutti i suoni (sullo stesso piano: il fondo del silenzio) senza che se ne stacchi alcuno, alcuno sia preferito e neppure escluso. Questa è l'analisi del commentatore (Guo Xiang): Non si può arrivare a produrre tutti i suoni. Che si suoni uno strumento a fiato o a corde, per quante mani possiamo avere, molti sono i suoni che lasciamo da parte. Chi suona uno strumento vuole valorizzare dei suoni. Ma quando certi suoni sono valorizzati, nello stesso tempo altri sono abbandonati; mentre se non si valorizza alcun suono particolare, il suono è completo. In altre parole, produrre un suono, scegliere una certa nota e non un'altra, è

comunque operare una disgiunzione; e come, astenendosi dal produrre alcun suono, il suono è "completo», così, quando si rinuncia alle disgiunzioni - si dice altrove - la cosa è ugualmente "completa". E col suo silenzio che il saggio fa vedere l'evidenza (non come fa Hui Shi, il sofista, è detto qui, che discute "addossato a un eleococca"); cos, in modo altrettanto logico, restando silenziosa - e senza mistica - la musica fa intendere la via (luogo comune del pensiero cinese e niente affatto paradosso; cfr. Elogio dell'insapore, cap. VIII-IX). E il riferimento alla musica, come vedremo, non è solo un'illustrazione: in assenza di ontologia, come accade in Cina, e dunque in assenza di un vero e proprio oggetto del discorso come "in se", non c'è altra risorsa che fare appello al linguaggio indiretto di ciò che noi chiamiamo oggi l'estetica (qui, quella dell'"insapore"), anche se il sensibile vi è ridotto all'estremo (cfr., nel nostro caso, l'assenza di suono prodotto), per portare a "realizzare".

II. Né "altro" né "sé"

I. Se, per "realizzare", un discorso di pure e semplici nozioni non basta, dato che "realizzare" non si comunica (per questo serve un'esperienza, ma nient'affatto privilegiata: la musica), in merito al vizio inerente alla discussione filosofica, al contrario, il pensatore taoista sviluppa una critica in piena regola. Egli smonta in termini logici ciò che costituisce la parzialità del punto di vista, fin dal momento in cui è apparso. La genealogia precedente ne ha allestito il quadro: per meglio comprendere da dove vengono le disgiunzioni del giudizio (vero o falso) e perché queste disgiunzioni in fondo si annullano, è opportuno risalire allo stadio anteriore alla disgiunzione, cioè a quello della dissociazione; bisogna che ci sia stata dissociazione perché in seguito sia possibile una disgiunzione: è dunque a partire dallo stadio della dissociazione che si perde la saggezza. Infatti, non appena gli esistenti sono considerati separatamente, vengono a esserci l'uno e l'altro, ci dice il pensatore taoista, ci sono "questo" e "quello"; o, se si considera la relazione secondo la prospettiva che è propria a ogni esistente particolare, c'è l'altro e c'è il sé: "non c'è esistente che non sia nello stesso tempo un altro [per l'altro] e sì [per sé]" (p. 66). Dal momento dunque in cui si distingue dall'esistenza considerata nel suo insieme, ogni esistente fa sorgere una dualità di punti di vista: vi è ciò che è visto dall'altro e ciò che è visto da se - ciò che è visto da questo lato e ciò che è visto da quel lato. Di qui derivano

l'unilateralità della conoscenza e, di conseguenza, la sua parzialità. Infatti "a partire dal quel lato [quello dell'altro], non si vede": non si vede da quel lato ciò che si vede da questo lato, e dunque è sempre "a partire da questo lato che si conosce" ciascuno conosce secondo la sua prospettiva, ciascuno conosce dal suo lato; dal momento in cui è presa nel confronto diretto tra l'altro e sé, la conoscenza è indotta all'opposizione, e ognuno afferma come "vero" ciò che vede dal "suo lato" (senso comune di shi) e respinge come falso ciò che si vede solo dall'altro lato. Quel che in effetti caratterizza i due lati della conoscenza, il punto di vista dell'altro e il proprio punto di vista, ci dice il pensatore taoista - e in questo si avvicina molto alla logica della filosofia - è che sono interdipendenti, non potendo l'uno esistere senza l'altro (non esiste altro senza sé né sì senza altro), e nello stesso tempo sono incompatibili: "quando appare un lato, scompare l'altro"; "quando questo lato diventa legittimo, non lo è più l'altro", e viceversa. Essi sono relativi (come due lati) ed esclusivi (si vede o dall'uno o dall'altro); da ciò deriva il fatto che il giudizio disgiuntivo operato dall'uno è il contrario del giudizio disgiuntivo operato dall'altro, ed entrambi sono ugualmente pertinenti. O ugualmente non pertinenti, comunque sempre di "uguaglianza" si tratta. Le posizioni infatti sono, ovviamente, intercambiabili: "questo lato [dal mio punto di vista] è anche quel lato [dal punto di vista dell'altro] e viceversa"; il mio questo è il suo quello, ognuno è in sé l'altro dell'altro che per lui stesso è un sé. I due lati, invertendosi come fanno, hanno dunque una realtà? si sorprende a immaginare il pensatore teoista. Meglio sarebbe uscire da questo confronto diretto dei punti di vista, dal faccia a faccia del "<questo" e del "quello", dell'altro e di sé, ed è ciò che egli chiama il "perno della Viana: dal momento che "il perno si trova al centro del cerchio", "è in

grado di rispondere senza fine" (a ciò che richiede la situazione). Dall'immagine della bilancia a quella del perno, come dai confuciani ai taoisti, si ritrova la stessa opzione di base, al tempo stesso il privilegio accordato alla posizione del centro (come posizione senza posizione perché ingloba tutte le posizioni possibili) e l'attenzione posta alla congruenza come modo particolare di adeguamento. Le letture taoiste del tema ne fanno risaltare l'esigenza: mentre, invertendosi l'uno nell'altro, i giudizi disgiuntivi si concatenano all'infinito (formando il "circolo" vizioso della discussione), "al centro del cerchio", che è vuoto, non c'è più disgiunzione possibile, si abolisce lo scarto (Guo Xiang); o ancora, il cerchio è come il buco rotondo, forato nella parte superiore o inferiore dello stipite, che, infilandovi il perno, permette a questo, girando nella maniera che gli è propria, di coincidere senza fine (Jiang Xichang). Coincidere con ogni prospettiva che si presenta, tanto quella dell'"uno" quanto quella dell'"altro", poiché invece di disgiungersi (dall'uno o dall'altro lato), le due prospettive si ricongiungono in questo centro che è il perno. Senza che l'una o l'altra parte abbiano l'esclusiva, in effetti, il perno gira sempre dal lato opportuno; per esso, tutti i lati sono uguali, e anzi non c'è più propriamente <lato>, dal momento che il giro si compie per intero. Il che è possibile solo perché il perno non ha posizione fissa, ma, completamente mobile nella sua immobilità, può costantemente spostarsi; perché non c'è neppure niente che predetermini lo spostamento, né regola né norma; perché ciò che è proprio del perno, alla fin fine, è di non implicare niente di per sé, ma di rispondere ogni volta solo alla sollecitazione del momento, seguendo il movimento impresso: tutti caratteri che specificano la congruenza rispetto alla nostra idea più comune della verità.

2. Conosciamo l'insidia che minaccia tutti coloro che avrebbero voluto sbarazzarsi dei giudizi disgiuntivi: rinunciare alle disgiunzioni è ancora disgiuntivo (o escludere l'esclusione è ancora esclusivo); dato che, rifiutando la disgiunzione, si ripropone, per il solo fatto del rifiuto, l'operazione rifiutata, il gesto è contraddittorio. Su questo punto, i logici di tutti i paesi sono uniti e, sereni, si aspettano di veder cadere il loro avversario: " Confutare che si possa confutare è contraddittorio", dice il moista rivolto al taoista che si accalora nella disputa filosofica, perché, "se non si confuta la propria confutazione, non si confuta nemmeno il principio della confutazione" (B, 79; cfr. anche B, 71). Lo stesso vale per Aristotele: la negazione del principio di contraddizione comporta la negazione di questa stessa negazione; certo possiamo negare il principio di contraddizione a parole, ma dato che, negandolo, automaticamente neghiamo la sua negazione, le nostre parole non hanno più senso (Metafisica, Gamma, 4). Ora, il commentatore del pensiero taoista presta molta attenzione a questo punto (Guo Xiang, p.79). Per non ricadere nell'insidia della disgiunzione proprio per rifiuto della disgiunzione, si eviterà di attaccarsi al principio della non-disgiunzione proprio come non ci si è attaccati a quello della disgiunzione: non arenandosi su alcuna delle due posizioni, si resta ugualmente aperti a entrambe, e la loro esclusione si dissipa. La glossa va letta attentamente: Una volta bandita la disgiunzione tra vero e falso, si bandisce anche questa messa al bando [della disgiunzione]: bandendo quella e, poi, bandendo anche questa da non-disgiunzione], si raggiunge la non-messa al bando; a questo punto non c'è più messa al bando e nemmeno non-messa al bando, e la disgiunzione se ne va da sola. Tale dissoluzione della contraddizione mi sembra tipica dell'approccio adottato dalla saggezza rispetto

alla filosofia. Non si tratta infatti di risolvere la contraddizione dialettizzando i due termini dell'opposizione per scoprire una categoria superiore ad essi nella quale ritrovare la loro unità; si tratta invece di non lasciarsi conquistare da nessuna delle due tesi che si affrontano, in modo di potersi muovere liberamente tra di esse, e di non trovarsi più dominati da nessun lato. Come abbiamo già visto in Mencio, la soluzione sta nel non-attaccamento (né all'uno né all'altro) che, per ciò stesso, si rivela anche un non-abbandono (né dell'uno né dell'altro): non lasciandosi rinchiudere da nessun lato, nemmeno ci si priverà di nessuno dei due. Invece di risolvere la contraddizione con un progresso del pensiero che permetta di superarla, la si dissolve eliminandola, disincagliandosi da ognuna delle posizioni avanzate; invece cioè di pretendere di accedere a un al di là della contraddizione, si tende a ritirarsi al di qua di essa e a liberarsene: non c'è sintesi delle posizioni, ma loro ritiro in quanto "tesi" (esclusiva e "posta"). In breve, non c'è promozione di una verità superiore, ma affrancamento interiore per assenza di partito preso.

Bandisco infatti le disgiunzioni in quanto al tempo stesso relative e contraddittorie, ma bandisco anche la loro messa al bando, perché, esattamente come della disgiunzione, non voglio rifare della non-disgiunzione una posizione che si costituisca anch'essa come tesi e, per ciò stesso, diventi disgiuntiva: e questo mi permette di prestarmi liberamente alle disgiunzioni, per l'uso che se ne può fare, senza più lasciarmi rinchiudere da esse; anzi godo tanto più della loro comodità quanto meno sono inchiodato al loro uso. Potremmo chiederci: con la messa al bando della messa al bando della posizione iniziale, torneremmo alla posizione iniziale (nel nostro caso, la disgiunzione) ? Sì e no, mi sembra che risponda il commentatore. In un certo qual modo ci

torno, ma non più nel modo iniziale, quello di uno spirito avvenuto, chiuso nel suo punto di vista. Grazie alla messa al bando che mette al bando se stessa, non c'è più "né bandito né non-bandito": non avendo puntato su nessun lato, resto disponibile a entrambi, mi sono tutti e due ugualmente accessibili; e di conseguenza non sono più io a ricusare la disgiunzione e, per il fatto di ricusarla, a mantenermi nella disgiunzione, ma è la disgiunzione che si dissipa da sé ("se ne va") perché scompaiono le posizioni occupate. In altre parole, non sono più io a escludere, ma è l'esclusione che viene meno. La formula rimanda a Confucio: non "mi ostino" su alcuna posizione (Dialoghi, XIV, 34); e, se sono diverso da tutti loro e non rientro in alcuna categoria, è perché per me non c'è niente che, per principio, sia possibile o non sia possibile, da fare o da non fare, che convenga o che non convenga (XVIII,8). Il chan/zen rinnoverà la procedura: questo non è questo eppure, alla fin fine, è proprio questo (la montagna non è la montagna e l'acqua non è l'acqua, ma nondimeno la montagna resta la montagna e l'acqua resta l'acqua). Agli occhi del saggio, infatti, questo non è più arenato nel suo "questo", ma non è neanche un'altra cosa: liberato da ogni proprietà esclusiva, non si confonde tuttavia con il resto, ma si dispiega nella sua pienezza. Non proiettando più su di esso alcuna griglia che lo rinserri e lo irrigidisca, lo scopriamo com'è, infine, lo scopriamo nel suo così (e si dissipa l'opposizione tra "è così" e "non è costò"). Lì che conferisce ancor più pertinenza all'immagine del perno del tao. Ciò che è proprio del perno è che non resta puntato su nessun lato: dato che lascia subito tanto l'uno quanto l'altro, è sempre pronto a girarsi verso l'uno o verso l'altro. Al centro del cerchio che i giudizi disgiuntivi formano invertendosi uno nell'altro, ci si trova liberi da ognuno di essi; e, poiché non siamo più "asserviti ai giudizi disgiuntivi",

siamo in grado di "rispondere" ad essi senza fine (cfr. p. 68). Così "sposiamo" senza problemi "le disgiunzioni del mondo" (Guo Xiang, p. 74); e, "senza lasciare le disgiunzioni, otteniamo la nondisgiunzione" (Cheng Xuanying). Lungi dal richiudersi in un rifiuto ostinato - disgiuntivo delle disgiunzioni, il saggio passa attraverso di esse senza lasciarsi fermare e bloccare da alcuna. Non taglia i ponti con la logica delle disgiunzioni così come non si assoggetta ad essa; non è "irrazionale" così come non è chiuso entro i confini della sua razionalità. Si serve solo delle disgiunzioni per quello che valgono - per la loro comodità.

3. Resta il fatto che il pensatore taoista non pone alcun limite alla non-disgiunzione; diffidando delle esclusioni nel le quali si è lasciata cadere l'esistenza, ne sfrutta al massimo l'effetto. Questo, in particolare, è proprio della saggezza, in ogni iliogo e in ogni tempo: ridurre la disgiunzione suprema, la più "drammatica", quella tra la vita e la morte; infatti, "come potrei sapere, domanda il pensatore taoista, se l'amore per la vita non è un errore e se l'orrore per la morte non è tipico di un uomo che, smarritosi fin dall'infanzia, ha dimenticato il cammino del ritorno?" (p. 103). In effetti, se "poniamo noi stessi nella conformità" alle cose e ci "riposiamo nel (sul) momento", glossa il commentatore (Cheng Xuanying, p. 97), "non c'è più possibilità di distinguere la morte dalla vita"; dato che il saggio "non forma che un solo corpo con il mutamento delle cose", la vita e la morte sono "come una sola cosa" per lui. La non-disgiunzione si estende anche a ciò che noi giudicavamo generalmente meno suscettibile di dubbio o di contraddizione, la nostra identità di persone. Celebre è l'apologo con cui termina il trattato (p. 112). L'ultima notte, Zhuangzi sognò di essere

farfalla, una farfalla in volo, e non aveva più coscienza di essere Zhuangzi. Si svegliò di colpo: era Zhuangzi coricato. "Non seppe più se era Zhuangzi che sognava di essere una farfalla o una farfalla che sognava di essere Zhuangzi". Certamente, egli è Zhuangzi e farfalla, "in modo tale che c'è necessariamente una differenza fra loro", ma in questo momento improvviso del risveglio, che l'apologo prende in esame (e, qui ancora, l'esperienza - in questo momento di transizione da uno stato all'altro - non ha nulla di straordinario), non si sa più quale diventa l'altro chi è "questo" e chi è "quello", chi è l'altro e chi è l'io. E ciò che il pensatore taoista chiama, per concludere - ma torneremo sulla formula - la "trasformazione degli esistenti". In essa si riassorbe la frammentazione dei punti di vista. (,he sia Zhuangzi a sognare di essere farfalla, o una farfalla a sognare di essere Zhuangzi, di colpo è annullato il carattere esclusivo delle prospettive - i punti di vista si invertono, le posizioni sono uguali: si accede alla "visione" globale.

III. Così di per se

I. La visione globale a cui si è obbligati a ricorrere (yi ming, pp. 63, 66, 75) non ha nulla di una visione mistica non è una "illuminazione": non si tratta di vedere al di là, o di vedere altro, o di vedere altrimenti. Si tratta al contrario di vedere ciò che chiunque altro vede, e come lo vede: di non vedere più dal proprio lato, e dunque in modo unilaterale, ma ogni volta dal lato dal quale si è dispiegata la realtà (in un modo che non è "oggettivo" - la posta in gioco non è la conoscenza - ma comprensivo, in rapporto all'esistenza: la saggezza sta nel vedere sempre dal lato dal quale è giusto farlo). Come la globalità si oppone alla parzialità, così questa visione si oppone al punto di vista: invece di vedere ognuno secondo il proprio punto di vista, quello di uno spirito avvenuto, e, in tal modo, tranciando giudizi sul vero e sul falso, sul bene o sul male, dissociare l'esistenza, cioè opporla a se stessa, il saggio vede ogni volta da dove si opera la congruenza - la sua visione è armonica; invece di vedere in maniera irrigidita, restando attaccato alla propria posizione, la sua visione ruota per "rispondere» a ogni situazione e non smotta "conformarsi". Dunque, invece di impantanarsi nelle disgiunzioni, la visione può accedere costantemente al "così" delle cose (ran); essa vede ogni volta l'esistente dall'angolo sotto il quale si trova "così di per se" (Pirani). Senza che più nulla sia lasciato da parte o venga perduto. Colui il cui spirito è completamente "aperto" - il contrario di uno "spirito

avvenuto", nota il commentatore (Guo Xiang, p. 67) - "si conforma alle disgiunzioni del mondo", l'abbiamo appena visto, "ma è in se stesso senza disgiunzione"; "evitando di seguire la via delle disgiunzioni, non deve temere, rispetto ad esse, di non essere adeguato": ecco colui che <<mette direttamente in luce ciò che è naturalmente così, senza che nulla ne sia tolto". Ma di che tipo è il "naturalmente così"? E quello del "cielo", ci dice il pensatore taoista facendo uso di una nozione che si presta inevitabilmente per noi a un controsenso (quello di un senso religioso). Ed è anche molto difficile disfarsi di questa errata interpretazione, rompere l'associazione atavica di "cielo" e Dio. Quando invece è proprio qui che, radicalizzandosi, in ambito cinese, la saggezza fa ostacolo alla religione, ne estingue le condizioni. "Ecco perché, invece di seguire [la via delle disgiunzioni in cui è o l'uno o l'altro], il saggio fa luce su questo a livello del cielo" (p. 66). Ricordiamoci, in effetti, che il reale consiste solo di processi, agli occhi dei Cinesi, e ciò che chiamano il "cielo" non è altro che la totalità dei processi in corso, e al tempo stesso il loro pieno regime. Il "cielo", glossa il commentatore (Chen Xuanying), è ciò che "è così di per sè"; detto altrimenti diang Xichang), il saggio non segue la via in cui si oppongono l'altro e il sè, il questo e il quello, ma afferma sempre un "questo" "secondo ciò che è così di per sè". "Far luce" a livello del "cielo" non è dunque far luce da un punto di vista trascendente, ma proprio il contrario - e anche, si potrebbe dire, si spinge fino al fondo del contrario: far luce secondo la prospettiva implicata da ogni processo, in funzione della logica che gli è propria, quella della sua immanenza. Facendoci uscire dal carattere artificiale delle disgiunzioni, il "così" del "cielo" ci svela il naturale: ben lungi dal designarne un qualsiasi superamento (dell'ordine del soprannaturale), il "cielo", qui, ne è il fondo: fondo

d'immanenza, da cui non cessa di procedere l'"autenticità" delle cose, che ci dispensa dalla fede e anzi la rende impossibile.

2. Ma come realizzare il "così" delle cose al quale la saggezza dà accesso - che rende lo spirito "aperto"? Ovvero, cos'è questo qualcosa, colto senza preconcetti (quelli dello spirito avvenuto), che è proprio del "naturale" e di cui il "cielo" è il fondo? Per rispondere, conviene tornare alla musica e riaprire il capitolo dall'inizio (p. 45). Più precisamente, distinguere tre tipi di musica: quella dell'uomo è quella del flauto, come il flauto di Pan, in cui i suoni prodotti differiscono a seconda della lunghezza delle canne; quella della terra è quella del vento che soffia in tutte le cavità che incontra. Nelle foreste di montagna, nel cuore delle forre - questa la descrizione del pensatore taoista che vuole rendere l'ambiente naturale in tutta la sua intensità - si levano alberi immensi; i loro anfratti variano a dismisura, simili a «narici», a «bocche», a «orecchie», a «fori di grate o grondaie», a «mortai», a «pozzi», ad «acquitrini»: attraverso essi, la cosa «sgorga e soffia e muggisce e ruggisce e chiama e bramisce e tuona e geme». Quanti tipi di buchi, tanti generi di suono. Bisogna infatti ascoltare musicalmente il vento soffiare, anche da esso si possono produrre onomatopee: hue! - ho! "prima escono degli hue! poi escono degli ho!" Quando soffia la brezza, l'armonia è discreta; è "maggiore" quando il vento è violento. Ma, quando le raffiche cessano, "tutte le cavità si vuotano". Ritorno al silenzio; si vedono solo rami che continuano ad essere cullati - sempre più dolcemente. Quale altra musica ci sarebbe oltre a quella prodotta così dall'uomo e dal vento? Quella del "cielo", appunto, aggiunge il pensatore taoista. Ma ben lungi dall'essere dovuta a una

azione soprannaturale, in questa musica non c'è più niente né nessuno che sia lì a "soffiare": in essa tutti i suoni emessi, all'infinito, sono "ogni volta diversi", e lo sono in modo tale che ogni volta è "in funzione di sì", e che "ognuno emana così solo da sé" . Niente di più - le formulazioni non possono che ripetersi, non c'è altro da dire. Ogni realtà risuona allora secondo la disposizione che le è propria, senza bisogno di invocare più nulla di esterno che determini il fenomeno o semplicemente lo occasioni. "Dal momento che la cavità è così, il suono è così" (Chen Shouchang). Dunque non che il suono ("celeste") sia di un'altra natura, e forni un'altra categoria, rispetto al suono "terrestre" o a quello "umano", ma con esso la prospettiva è cambiata; non è più percepito nella sua dipendenza (dal soffio, dal vento), ma nella sua immanenza. Passando dal suono umano (prodotto dall'"accostamento delle canne") al suono terrestre (prodotto dalle cavità incontrate) fino al suono celeste, semplicemente si risale più al cuore - più al fondo - della naturalità (cfr. Laozi, ~ 25): al di là del suono terrestre, il suono del cielo è percepito, non più come suono prodotto, ma come suono emesso; non più come suono causato, ma come suono spontaneo. Cominciamo allora a intravedere che cosa si debba intendere per "cielo", come fondo del naturale, che serve da base alla saggezza: base eminentemente naturale, attinta nell'evidenza, e non più metafisica, non più costruita. Ciò che costituisce la saggezza, potremmo anche dire, sarebbe proprio il fatto di potere, scavando il naturale, risalendo al suo fondo, fare a meno della metafisica - della sua rottura [coupure]: di questo altro Cielo (con la C maiuscola), come Aldilà", di un'altra natura, intelligibile o spirituale: quello della religione o delle Idee. In precedenza, il pensatore taoista aveva voluto rendere l'intensità naturale, quella del vento che soffia tra gli alberi; e, per darle efficacia,

aveva fatto ricorso alla personificazione, aveva sviluppato la dimensione evocativa all'estremo. Ma, a questo stadio, quello della "terra", il naturale è ancora transitivo, resta dell'ordine de] ' rapporto ci sono ancora l'albero e il vento, due entità distinte; e, anche mescolandosi, l'una resta esterna all'altra. Il livello della terra era quello del vento che produce il suono, col suo passaggio, attraverso l'albero, ma non del suono come viene dall'albero; o piuttosto, dato che la nostra espressione resta ancora troppo dicotomica, passando dallo stadio della "terra" a quello del "cielo>>, passiamo dal suono suscitato, provocato, al suono che emana, che sgorga. Il fenomeno in questione è certo lo stesso, ma lo sguardo si è invertito: siamo passati sul lato dell'immanenza, siamo passati dal transall'auto-. Il cielo "fa luce" dalla prospettiva non dell'agente ma dell'avvento (che deve sempre essere, dal suo punto di vista, un auto-avvento). Il naturale si è approfondito: non riguarda più la naturalità degli elementi (il vento, gli alberi), ma la spontaneità di ciò che "viene" così; e, mentre al livello della terra l'evocazione è fisica (c'è una forza che agisce si può descrivere), al livello del "cielo x" non c'è più niente da dire: il saggio tace per lasciar parlare l'evidenza. Tutto il brusio del mondo, nella visione del saggio, nasce semplicemente dal suo essere animato: brusio infinitamente variato, costantemente rinnovato, in cui tutti i suoni non si escludono più anche quando si individuano - è il brusio dell'esistenza. Della co-esistenza, per essere più precisi (che forma un mondo - il mondo - agli occhi del saggio; cfr. Guo Xiang, p. do). Infatti, dal momento in cui sono considerati indipendentemente da ogni causalità, che, essa sì, è sempre gerarchica, e sono visti nella prospettiva del loro arrivo spontaneo, tutti questi suoni sono percepiti da subito sullo stesso piano, senza che siano più rivali e nemmeno possano confrontarsi fra loro: emanando a seconda della cavità,

ognuno si spande a sua discrezione. Attraverso la musica, e risalendo da un livello all'altro, dall'umano al "celeste", il pensatore taoista riflette dunque sulla coesistenza come contrario dell'esclusione. Infatti, sul piano logico, la stessa "visione" del saggio non è nient'altro che la capacità di fare coesistere (ed è proprio in questo che consiste il tuo dei "taoisti"): essa sta nel comprendere che, come il suono emesso, ogni modo differente di vedere le cose, anch'esso, "si ottiene da se", è la risonanza di un esistente particolare e, in quanto tale, è sempre legittimo. Capiamo perché a questa sinfonia naturale sia contrapposta ben presto la disputa filosofica (p. 51). Fra le due cose, il pensatore taoista spinge il parallelo più lontano possibile (cfr. Shi Deqing); ha personificato il vento, naturalizzerà la parola. Gli uomini infatti presentano sempre disposizioni variate, simili alle cavità naturali: vi sono le "persone lente", le "astute", le "riservate". Possono essere "contente - in collera lamentose - gioiose"; o "preoccupate - sospirose - incostanti - paurose"; o ancora "seducenti - libere - disinvolute - presuntuose". Ognuno reagisce alla propria disposizione esprimendo un parere particolare: altrettante "musiche sorte dal vuoto", anch'esse, come "i vapori fanno spuntare i funghi", emanazioni fuggitive, e che "si avvicendano senza posa dinanzi a noi". Il torto è di voler fare di queste "musiche" delle verità. Allora infatti il contrasto è completo, osservano i commentatori. Quando il vento cessa, in effetti, "tutte le cavità si vuotano", si era detto, mentre i pensatori delle scuole restano pieni dei loro preconcetti, quelli del loro spirito avvenuto, ed ecco perché il loro discorso si irrigidisce su una posizione, a differenza del suono emesso, che ben presto si spegne, ed ecco perché, di conseguenza, il dibattito non si conclude (cfr. anche p. 63). O ancora, a seconda del vento, i rami vengono cullati in un senso o nell'altro, ma non

c'è bisogno di preferire un'oscillazione all'altra: non è che una sia giusta e l'altra sbagliata. " Seguendo ciò che è spontaneamente così", come i rami dondolati dal vento, "si dimenticano le disgiunzioni" (Guo Xiang). E invece, non appena esprimono un giudizio di verità, gli uomini scelgono l'uno o l'altro lato; perdendo la coesistenza delle prospettive e sprofondando nella parzialità, si precludono al tempo stesso la possibilità del "così" - non hanno più accesso alla sua spontaneità.

3. Proprio questo dobbiamo capire: per accedere al "così" bisogna intenderlo nel suo "così di per sé" - bisogna coglierlo nella sua immanenza. E in effetti da essa che viene l'evidenza del "costò. In apertura, il concerto della natura ne forniva una prima immagine. Ma come cogliere l'immanenza stessa ed essere sicuri della sua esistenza? Anche se possiamo vederla espandersi costantemente nei suoi effetti, essa sfugge per principio, ed è questo il motivo per cui la associamo al senza fondo del "cielo". Supponiamo che vi sia un vero "signore", da cui proceda costantemente l'"autenticità" delle cose, ci dice il pensatore taoista, "non si vede alcun indizio della sua esistenza" (p. 55); certo, si può, grazie all'esperienza, "convincersi" della sua realtà, come colui che cammina è sicuro di camminare, ma di questa capacità "inerente", "non si vede nulla di sensibile ". Così, per farci "realizzare" questa azione direttiva per immanenza, che viviamo continuamente, e anche di cui viviamo continuamente, ma senza rendercene conto, il pensatore taoista ci riporta dal concerto esterno della natura all'esperienza nella quale siamo più direttamente coinvolti, immersi: quella del nostro corpo. Non è forse questa l'esperienza più vicina, più intima, più diretta, quella di cui meno possiamo dubitare? (p. 55; per questo passaggio

difficile mi ispiro, nella sua idea generale, al commento di Guo Xiang). Considerato in termini anatomici, il nostro corpo è fatto di "un centinaio d'ossa", di "nove sbocchi", di "sei organi", l'ossatura esterna, gli organi interni e gli sbocchi che fanno comunicare "fuori" e "dentro": anche il corpo è un mondo in cui "tutto coesiste". Come è regolato tutto questo insieme di ossa, organi e orifizi per funzionare? Ne posso preferire alcuni ad altri ? domanda il pensatore taoista. Sono tutti in posizione di servitori, o si comandano gli uni gli altri, oppure ancora assumono questo ruolo a turno ? .. Ipotesi che si oppongono invano. Resta invece, come un residuo, dopo questo fuoco di fila di domande - constatazione innegabile - che una azione direttiva effettivamente si esercita attraverso tutti questi elementi, senza che abbia incidenza sulla sua realtà, in positivo o in negativo, il fatto che chi si interroga su di essa "giunga o meno a conoscerla" Leggendo questo passaggio, si prova un disagio che prende spesso chi legge i testi cinesi, ma che, qui, mi sembra portato all'estremo: non si afferra più di che cosa parli, quale sia il suo oggetto - di che cosa "si tratti" (lo prova il fatto che il suo "oggetto» è stato interpretato dai commentatori nei modi più diversi: lo "spirito", cfr. ancora A. C. Graham; o il "creatore", o il "naturale", o il tuo...) E io direi: infatti. Infatti, niente è più difficile da afferrare che l'immanenza del "cosí". Precisamente perché non si può "afferrarlo" come un oggetto. Se qui il testo ci sfugge, non è perché sia difficile da capire per la sua astrattezza, o per il suo alto grado di idealità, o per la sua sublimità, e non è neppure perché sia lasciato nel vago per la sua indeterminazione, ma perché ciò di cui tratta non si lascia trattare al modo del ciò di cui. é stato detto fino alla noia nel caso di Dio, ma è altrettanto vero per l'"immanenza". E' chiaro almeno che questa funzione direttiva, che non è identificata in quanto tale, e alla quale si fa riferimento solo

in modo ipotetico ("supponiamo che vi sia un vero signore"), non può essere il nostro spirito (nominato altrove ovunque, nel trattato, ma non qui; lo "spirito"⁴, d'altronde, è da annoverare in Cina tra i "sei organi"); e neppure Dio, come signore della "natura" (nella Cina antica non se ne incontra la nozione, in questi termini). E invece la formula introduttiva di questa sequenza a orientarci verso di essa indicando la condizione per la sua comprensione: Se non c'è altro, allora io stesso non sono. Ma se io non ci sono, non c'è nulla "che si ottenga": questo è vicino, ma nessuno conosce che cosa fa in modo [..]. Almeno la concatenazione è chiara: se non c'è "altro" da vantare, non c'è nemmeno "io" di fronte e, di conseguenza, non c'è nemmeno qualcosa "che si ottenga" - che si "prenda", come oggetto, in una relazione transitiva in rapporto a "sé". L'ultima espressione si comprende appunto per differenza con quella che caratterizzava i suoni del cielo: tutto si ottiene di per sé. E dunque solo se si abolisce la distinzione tra l'altro e sé, come era precedentemente richiesto (cfr. l'immagine del perno), e a partire da essa quella, per riprendere i concetti che ci sono propri, tra soggetto e oggetto, che si può scoprire l'immanenza del così; questo giustifica il fatto che il brano, essendo senza oggetto, sembri oscillare e sia esattamente inafferrabile. Infatti ciò che dice è l'inafferrabile del così di per sé (ovvero, solo quando si rinuncia a coglierlo come oggetto finalmente ci si apre ad esso). Da ciò l'importanza di quel che si sperimenta più da vicino - nel, o piuttosto: attraverso il nostro corpo - e che ci fa provare direttamente la spontaneità dell'immanenza che si dispiega attraverso tutto. Nelle sue operazioni, ci suggeriscono i commentatori, il nostro corpo è anch'esso a suo modo un concerto: "affidandolo alla spontaneità [il "così di per sé"], non c'è niente che non esista insieme" (Guo Xiang, p. 57). Ora, se tutto coesiste così e va da sé, è perché

tutto è messo sullo stesso piano, in parità, e non ci si attacca a niente in modo particolare (non a un certo organo, a un certo osso più che a un altro): " non bisogna privilegiare, di modo che [ciò] esista di per sé" (p. 58). Di conseguenza, non c'è più niente di "artificiale", di inventato; e l'"autentico" non è altro che lo spontaneo. E, se è così per il corpo, conclude il commentatore, ugualmente è così per il mondo, il saggio si guarda dal turbarne con la propria ingerenza lo sporte sua: "Se non c'è niente che non si lasci sul posto", al suo posto, "l'azione direttiva si produce da sì" (Cheng Xuanying), il saggio si limita a lasciar venire quel che viene così di per sé. Anche qui, sotto l'apparente banalità, il linguaggio comune è profondo (il più comune è il più profondo ?) : il saggio, anche noi lo diciamo - ma forse senza dare alla formula il suo pieno senso -, prende le cose "come vengono".

4. Per comprendere la natura del *cosí*, in quanto " è *cosí*", "*cosí* di per *sì*", bisogna, secondo la logica della saggezza, liberarlo da ogni disgiunzione: non opporre più, in modo esclusivo, il "*cosí*" al "*non cosí*", come si fa di solito (come di solito si tranciano giudizi sul "*possibile*", o sul legittimo, e su ciò che non lo è, su ciò che conviene e non conviene; p. 69). Infatti quando, in forma di alternativa, si tranciano giudizi sul possibile o sul *cosí*, tali giudizi sono sempre concepiti a partire dal punto di vista, in quanto "*spirito avvenuto*", di colui che li emette (a seconda che la cosa "*vada o meno nel suo senso*", Cheng Xuanying). "*Per ogni esistente c'è il suo *cosí*, per ogni esistente c'è il suo possibile*". Ciò che rendo qui con "*suo*" è ambiguo: può significare che, quando si emette un giudizio, si resta arenati nel proprio "*cosí*", o nel proprio "*possibile*", quello del proprio punto di vista, il che fa ineluttabilmente sprofondare nella parzialità (e allora "*suo*"

ha il senso di "ostinato", "fisso", come si parla di idee fisse), ma può anche significare il fatto, non più in termini di giudizio ma di constatazione (l'evidenza), che ogni esistente possiede intrinsecamente un *cosí* (ciò per cui è *cosí* di per sé), possiede intrinsecamente un possibile (ciò che fa *Sí* che per lui sia possibile): "suo" assume allora il senso di intrinseco, inerente (ed è in questo secondo senso che la formula mi sembra utilizzata di nuovo nel capitolo Yuyan, p. oso). La saggezza, di conseguenza, consisterà nel passare dall'uno all'altro: non più proiettare un giudizio secondo il quale è *cosí* o non è *cosí* (o la cosa è possibile, conveniente, o non lo è), ma vedere ogni volta come ogni esistente sia "così" di per sé; ovvero come ogni esistente possieda ugualmente il suo "possibile". Consisterà nell'intendere il *cosí* per dove è *cosí*, il possibile per dove è possibile. Infatti "ogni esistente ha il suo *cosí*", a ogni esistente ha il suo possibile"; "non c'è esistente che non sia *cosí* (o: di cui non sia *cosí*), non c'è esistente che non sia possibile (o: di cui non sia possibile)". La saggezza, in altre parole, consiste nel passare dal suo dell'attaccamento al suo dell'immanenza; consiste nell'invertire lo sguardo: nel passare dal "suo" che è il "mio" del se al "suo" che è il "sé" dell'altro - di ciascuno. Nel far coincidere la nostra prospettiva con quella che è propria a ogni esistente (quella secondo la quale è "*cosí*"), e, di conseguenza, la "nostra" prospettiva non è più la nostra. *Cosí* il fatto di dire, come si fa di solito, che la saggezza consiste non nel giudicare ma nel comprendere, significa semplicemente che, invece di tranciare giudizi secondo il proprio punto di vista, si vedono le cose "far luce" secondo il loro proprio fondo, nella prospettiva del loro avvento (il "cielo"); ecco perché, ai suoi occhi, tutto può essere giustificato - la saggezza non lascia perdere niente. Levata di torno la disgiunzione, il "*cosí*" e il "possibile" si scoprono completamente aperti. Ritroviamo la

formula di Confucio: (per me) non c'è niente che sia "possibile" o non lo sia, che per principio convenga o non convenga. Non imponendo più al mondo la costrizione del suo giudizio, il saggio può ormai servirsene senza più restrizione o impaccio. La formula è delicata da rendere (pp. 70 e 75): "Dato che il per questo/vero non è più all'opera" (io glosserei: dato che non ricorre più ai giudizi in cui si difende il proprio punto di vista particolare), il saggio a alloggia ciò nel suo uso ordinario"" . "Alloggiare" nel senso in cui si alloggia temporaneamente, di passaggio (come si alloggia qualcuno in albergo o si alberga un senso in una favola): questo alloggio non è considerato né come nativo, originario, né come definitivo, ma nello stesso tempo è comunque un alloggio, quello che si offre in un dato momento, il più comodo; ogni esistente ha certo il suo posto, ma questo posto è flessibile, è evolutivo (immagine del processo delle cose). Dunque alloggiare "ciò" nel suo uso ordinario significa che non lo si rinchiude: non si crede che abbia un'assegnazione di principio, non si proietta su di esso un qualsiasi imperativo. Non attaccandoci né staccandoci completamente, non "restando incollati" né "lasciando", secondo la formula che sarà utilizzata in seguito, siamo tanto meglio in grado di sposare e di far sposare la via "ordinaria" da cui le cose vanno [9a va] (per questo motivo è ordinaria) - da cui le cose passano, funzionano, da cui è "possibile"; ed è perciò, come si dice altrove (p. 100), che tutti gli esistenti sono "completamente così, possono andare fino in fondo al loro così. Come glossa il commentatore (Guo Xiang, p. 72): "Colui che ha lo spirito aperto non resta arenato su un lato", evita di arenarsi su alcun lato, ma "alloggia" (sé/gli altri) "adeguatamente nell'uso che si esercita da sé" e che, per questo, "non può che dispiegarsi in modo sufficiente, soddisfacente"; "poiché tutti gli esistenti assolvono allora la

loro funzione da sì", sporte sua, "non c'è più posto per le disgiunzioni", non c'è più da domandarsi se è così o non è così (p. 78). Avendo rinunciato al giudizio di verità, il saggio sposa la congruenza: essendosi affrancato da ogni giudizio categorico, giudica "a discrezione ". A discrezione [au gré] ecco tutto. Non c'è nemmeno da distinguere se a discrezione del mondo o a propria discrezione. Ciò che caratterizza la saggezza infatti, come abbiamo visto, è appunto che questa contrapposizione è scomparsa: ciò che il pensatore taoista chiama, in conclusione, "camminare da entrambi i lati". Procedendo da entrambi i lati, non c'è più lato, si è abbandonata l'unilateralità del giudizio per "riposare nell'uguaglianza celeste" (naturale) in cui tutto ha il suo uso - in cui tutto ha il suo così, in cui tutto ha il suo possibile; e lo spirito diventa disponibile.

IV. Senza posizione: la disponibilità

I. E per poter essere aperto al "cosí", comprendendolo nel suo "cosí di per se", ascoltandolo nella sua immanenza, come un suono emesso, che lo spirito non deve essere uno spirito "avvenuto", prevenuto, chiuso nel suo punto di vista particolare, vincolato da disgiunzioni. Che il saggio sia senza idee, come voleva Confucio, esprimeva già questa esigenza, l'unica, quella della disponibilità. Esigenza, ma non imperativo: nessun "si deve" infatti può condurre a questo. E anzi, al contrario, quando cominciamo a poter non proiettare più alcun "si deve", diceva Confucio, che siamo in grado di accedervi. Infatti, non proiettando più degli a priori sull'evoluzione futura, siamo portati, in modo correlativo, a non attenerci più a quel che sarebbe una posizione fissa, ormai superata, che si sarebbe irrigidita, a non ostinarci più in ciò che crederemmo delle verità (verità "fondate", come si dice, di cui pensiamo che possano trascendere le situazioni): così finalmente riusciamo a essere senza "io" particolare - quell'io che ha "le sue idee". Prima ancora di chiamare in causa, inizialmente, le tre musiche, il pensatore taoista apriva il capitolo con questa scena: c'è un uomo, appoggiato a un tavolino, che sospira, con il viso rivolto verso il cielo, l'aria assente "come se avesse perduto il suo compagno": - Come puoi, chiede un discepolo in piedi al suo fianco fare del corpo un albero rinsecchito, e dello spirito ceneri spente? Il modo che hai ora di stare appoggiato al tavolino non è più quello di

poco fa - Fai bene a chiederlo, gli risponde il Maestro. Ora, ho perso il mio io [...].

Si potrebbe credere - si è potuto credere - di vedere in questa scena un momento di estasi; e senza dubbio l'autore reinterpreta effettivamente un motivo del vecchio fondo sciamanico molti tratti del quale, come il viaggio attraverso il cielo a cavallo delle nuvole (cfr. anche Qu Yuan, supra, p. 118), non sono assenti dal suo trattato (p. 96). Come nell'estasi infatti, lo spettacolo colpisce chi gli sta intorno: con il viso rovesciato, il saggio appare assente, la sua coscienza relazionale sembra sospesa, e questo stato si accompagna a fenomeni somatici, tipici, di immobilità e insensibilità. Resta il fatto che, se vi sono effettivamente reimpieghi di questo motivo, esso viene riciclato in vista di un utilizzo nuovo (come fa Parmenide quando compone il suo proemio) e che il testo, per l'ordine che ha, se ne allontana nel momento stesso in cui vi attinge, e non può più essere preso alla lettera. Molti tratti attestano infatti che la perdita dell'io non è più intesa come un fenomeno estatico: niente, soprattutto, mostra uno scarto temporale tra la scena e il dialogo che la commenta (al contrario c'è insistenza sul presente - in questo mi dissocio da J.-F. Billeter); il viso rivolto al cielo non indica per nulla che abbiamo a che fare con una visione (in ogni caso non c'è nessuna descrizione di questo tipo); alla fine, si dice "ora io perdo il mio io ". Anche i commentatori cinesi hanno, nella maggioranza dei casi, interpretato l'io perduto come quello dello spirito avvenuto, arenato nel suo punto di vista particolare e ostacolato dalle sue distinzioni, fonte a loro volta di disgiunzioni (cfr. Shi Deqing). Arenato perché ostacolato: è per il fatto di non essere più disponibile che lo spirito sprofonda nelle disgiunzioni; ed è quanto il pensatore taoista aggiunge al pensiero di Confucio. La perdita dell'io è infatti

manifestamente legata a quella del "compagno" citato precedentemente (intendiamo: il corpo in rapporto allo spirito, o il mondo in rapporto a sé): dal momento in cui si perde la coscienza di un "altro", si perde la coscienza di un "io", e viceversa. La disponibilità non è solo l'assenza di ogni posizione fissa, irrigidita nella sua verità, ma , più radicalmente, la cancellazione di ogni posizione, sia essa dell'"altro" o di "sì" - che si distinguono uno dall'altro ponendosi faccia a faccia -; quella che il "perno" della via richiama.

2. Distinzione - chiusura: a ciascuno il suo "feudo". L'immagine è contemporaneamente quella di "frontiere" che delimitino un appannaggio (quello dell'aio" di fronte all'"altro") e quella di qualcosa che è ermeticamente chiuso, come un pacchetto che sia stato "sigillato" (nozione di feng, pp. 74 e 83). La saggezza, dice in sostanza il pensatore taoista, consiste nel non lasciare che le esistenze si rinchiudano, separandosi una dall'altra; la sua disponibilità consiste nel non attaccarsi più alle discriminazioni che "restringono" la coscienza, la irrigidiscono - la "fanno arenare" - la codificano. Dopo aver distinto i tre tipi di musica, il pensatore taoista oppone subito due tipi di "conoscenze". La prima è "ampia", è "spaziosa - agevole - placida". (l'iterativo cinese xian-xian richiama indissociabilmente tutti questi aspetti). In essa si "segue la propria natura", glossa il commentatore (Cheng Xuanying), lo spirito è "vuoto e distaccato": non è occupato da alcun partito preso, non si lascia ingombrare da alcun imperativo, dunque non subisce la costrizione - occorre precisarlo ancora - dei "giudizi disgiuntivi". "E di mente aperta", diciamo anche comunemente, facendo eco a questa immagine spaziale della saggezza. La seconda conoscenza,

invece, è "piccola", è "stretta" e "discriminane"; instaura barriere, "divide-separa". Mentre la natura dell'individuo vi dovrebbe sbocciare, questa conoscenza "meschina" è invece propria della condizione di uno spirito "che si irrita", dato che siamo sempre pressati a "prendere" e a "lasciare" - prendere da un lato e lasciare da un altro - invece di essere distesi. Sapere stretto perché contratto - mentre l'altro è "ampio" perché è sereno. Anche noi ("noi>> europei) sottintendiamo già questa idea quando diciamo di qualcuno che è comprensivo, come prima l'ho detto della saggezza, o invitiamo a "mostrarsi comprensivi". Infatti essere comprensivi non significa solo "comprendere", in termini intellettuali, apprendendo mediante la conoscenza (e facendosene chiara "idea"); in gioco c'è tutta una "condizione" di spirito, ovvero una attitudine umana. Questi tratti convergono: con "essere comprensivi" intendiamo che, per la propria larghezza di vedute, o la propria mentalità "aperta", come si dice - il termine è lasciato nel vago -, si sia in grado di abbracciare i diversi aspetti delle cose e di tenerne conto senza impuntarsi; intendiamo anche che, invece di restare inchiodati al proprio punto di vista e contratti su di esso, lo si possa superare per incontrare l'altro, e anche mettersi nella sua ottica; intendiamo ancora che, invece di ricondurre tutto a un'unica prospettiva, diventata esclusiva, a cui ci si attacca appassionatamente, ciecamente, si sappia "tenere conto dei fatti", come si dice (e anche in questo caso il linguaggio comune dice più di quanto si pensi più di quanto siamo abituati a pensare): considerando "i fatti" con fredda calma e prendendo le distanze nei confronti di essi, gettando la zavorra, se ne riconosce la relativa importanza. Intendiamo, insomma, che si lascino alla loro immanenza, che si possa farlo. Quel che caratterizza questa possibilità, e che si percepisce implicato sotto le opposizioni, ma che i

termini cinesi lasciavano vedere più apertamente, è che non potremmo separare la capacità di apprendere da una certa disposizione. Il saggio è "comprensivo" perché è calmo, disteso, sereno - ed è anche per questo che la saggezza si discosta dalla filosofia: la «conoscenza» non è in essa una pura facoltà (concepita in funzione dei suoi organi, come del suo solo programma: senso - percezione - intelletto...), la sua capacità, che ne fa un semplice modo di vedere, riguarda anche la maniera di cessare". Maniera di "essere" o di «vivere". Se metto le virgolette, non è per ritrarmi prudentemente da quanto ho detto, ma perché, non appena si voglia dirlo, abbiamo troppo netta la misura di quanto il discorso intellettuale europeo (ma non quello romanzesco o poetico) sia maldestro - ceda, si distorca -. Avendo concepito così rigorosamente l'"oggettività", il prezzo da pagare era il rischio di cadere sempre, dall'altro lato, nelle sciocchezze del soggettivizzante (mentre il pensiero cinese evita lo scoglio perché pensa nella prospettiva del processo, in cui il soggetto si dissolve, della «via", del funzionamento; quanto alla fenomenologia, essa rappresenta la nostra variante più moderna per tentare di uscire dall'impasse). Che c'è da dire, in effetti? Non certo che le mie concezioni "più metafisiche» sono sempre tributarie della mia fisiologia, Nietzsche lo ha detto (e tanta ironia bastava da sola a far stare in piedi il discorso), ma che, dal momento in cui l'obiettivo non è più la costituzione di un oggetto, l'attività della conoscenza resta dipendente dall'esistenza (cosa che l'esistenzialismo, effettivamente, con Kierkegaard, si è premurato di sottolineare). Forse l'Europa ha separato troppo facilmente i due elementi (o almeno di questa distinzione - tanto è scontata - non misuriamo abbastanza l'incidenza): da un lato, la conoscenza, il cui modello è la scienza (ed è alla comodità della ripartizione che quest'ultima ha dovuto il suo

affascinante rigoglio, in Europa); dall'altro lato, la fede, l'adesione, la convinzione - che, per parte loro, si troverebbero radicate nella "esistenza". La prima, astratta, universale, eccetera, l'altra personale, interiore, intima... (da un lato, l'autonomia della ragione e la sua "freddezza", dall'altro la "grazia", il "calore" dell'entusiasmo e tutti gli stati privilegiati - passiamo oltre). Le due cose certo si completano, anche se si oppongono nettamente. Ma la saggezza non si iscrive in questa ripartizione, e ne fa anche venire meno l'intesa; per questo motivo è rimasta, o piuttosto non ha potuto diventare altro, in Europa - limitandosi a oscillare dall'uno o dall'altro lato, dato che non aveva più un posto che le fosse proprio -, una sotto - filosofia (o una sotto - religione). Facciamo proprio fatica, in effetti, a pensare un "conoscere" che non sia l'esito delle nostre distinzioni, che non sia il conoscere greco, quello della teoria della conoscenza (oppure si cade in ciò che, da noi, non è più vuoto ma cavo; cfr. il "co - nascere" di Claudel). In Cina, al contrario, e questo è proprio uno dei tratti più pregnanti del suo pensiero, tranne nei moisti, si è continuamente detto che non si può separare la capacità di "conoscenza" dalla disposizione interiore (zhi dice l'inseparabilità delle due cose ed è per questo che è uno dei termini, pur così semplici, a tessere un velo continuo - o piuttosto a mantenere l'interferenza - tra i due pensieri): il "conoscere" cinese non è tanto farsi un'idea di, quanto rendersi disponibile a; e questa disponibilità è tanto necessaria al "conoscere" della saggezza quanto lo è, in Cartesio, su di un piano puramente intellettuale, l'eliminazione dei pregiudizi. Dall'una e dall'altra parte si fa piazza pulita, ma non nello stesso modo: da un lato, lo si fa con il dubbio, dall'altro con l'abbandono. "Vuoto" - "calma" - "serenità" - "distacco": la disposizione disponibile consiste nel disamorarsi di ogni disposizione

particolare, limitata e rigida (quella dell'"io"). Per ottenerla, non si può contare sulla sola ragione, ma neanche si deve attendere la grazia, serve un'igiene dello spirito - igiene dello "spirito" che è anche (innanzitutto) quella del corpo (cfr. la respirazione, il soffio): anche questa distinzione non tiene più; come tale, l'igiene equivale alle regole del nostro metodo, siano esse servite a dirigere lo spirito o la meditazione spirituale (e i pensatori cinesi la svilupperanno, senza distinzione di scuole; cfr. Xunzi, nel seguito del capitolo Jie bi citato in precedenza, p. 115). Insomma, la disponibilità è necessaria al "conoscere" come è necessaria al pittore per dipingere un bambù, al poeta per evocare un paesaggio, e i trattati di pittura e di poesia esordiscono anch'essi con l'elogio della disponibilità (d'altronde non ci sono il "pensatore", il "pittore", il "poeta" con ruoli separati, i loro tao si riconnettono). La disponibilità non è solo uno stato preparatorio alla conoscenza, ma resta la condizione per esercitarla, perché essa sola dà accesso al <cosí", al "cosí di per sé": permette di "aprirsi" all'immanenza. E solo grazie ad essa che l'<io" non le è più di ostacolo, nella sua chiusura quest'io "a perdere". Solo grazie ad essa il bambù dipinto non è solo un bambù, irrigidito nel suo oggetto, o il paesaggio evocato non è solo un paesaggio descritto; ma, come il suono emesso, che emana e non è più prodotto, [li si] percepisce venendo al mondo.

3. Il suo contrario, l'indisponibilità, caratterizza la coscienza tetica o critica; sia che affermi sia che neghi, la si vede :m pieno tra quanti dibattono nell'arena filosofica. Nella descrizione del pensatore taoista, il colpo, quello del giudizio pronunciato, "parte come la freccia scoccata dalla balestra" (di seguito, p. 51): si tranciano così giudizi sul vero e sul falso,

su cosa è o non è. Poi a questo ci si attiene, "senza più smuoversene", senza più demordere da lí, "come se vi si fosse legati da giuramento": si vuole "conservare la vittoria" mantenendo fermamente le posizioni. Prima il giudizio è sganciato come da un meccanismo (la "molla" della balestra), poi vi si resta attaccati come a un giuramento che si mantiene: il contrario della disponibilità consisterebbe dunque nel fatto che lo spirito serva come un dispositivo (cfr. Shi Deqing), quello costituito dallo spirito avvenuto, predisposto, che reagisce in base al suo punto di vista. Ora, il pensatore taoista non respinge l'indisponibilità a causa del suo errore - sarebbe ancora un modo di dipenderne - ma a causa dell'usura che comporta. Non ha infatti difficoltà a mostrare come ci si logori in questo gioco, nel far funzionare così il meccanismo. Senza nemmeno rendersene conto: ci si "annega", senza poterne venire fuori, ci si "sclerotizza", senza potersi rinnovare; lo spirito ne risulta ben presto «chiuso», "tappato", quasi "sigillato" - come un'acqua morta. La vitalità si esaurisce. L'esistenza diventa allora, nel rapporto che intrattiene con il mondo, nell'alternarsi di giorno e notte, perfino nel sonno, solo una "lotta" senza tregua dello spirito: una "corsa" al galoppo, travolgente e penosa, dove, "ferendosi" e "usandosi" gli uni con gli altri, si resta a schiavi, "affaticandosi" fino all'ultimo giorno, ma "senza vedere alcun successo", "senza sapere dove si va" (cfr. p. 56). Come uscire da questa "miseria"? "Ho sentito il Maestro dire che il saggio non si occupa degli affari del mondo, non cerca il profitto, né evita il danno, non prende piacere a cercare, non segue la via" (p. 97). Niente lo costringe, e perciò niente lo restringe: né preoccupazione - né ambizione - né paura - né scopo - né norma. Il saggio, infatti, non prende piacere a "cercare" (a differenza del filosofo: la felicità, la verità), questa tensione è vessatoria, e persino la <via", egli non la "segue":

non la segue perché non è da seguire, come se si trattasse di un precetto, lasciandosi predisporre e governare da essa, come da un modello ("seguire" implica ancora scarto, e perciò tensione); così "evolve" liberamente al di là del mondo di "polvere e di fango" - la via, il tao, per lui, non è una costrizione perché non è un solco tracciato. Ora, la disponibilità della saggezza, che affranca dal mondo "di polvere", quello, inconsistente, delle norme e delle convenzioni, come potrebbe non sembrare una "follia" agli occhi di questo mondo asservito? E inoltre, come possiamo esprimere la disponibilità, dato che il nostro stesso linguaggio è sempre normativo, e dunque così poco disponibile, irrigidito com'è dalle sue demarcazioni, asservito alle disgiunzioni? "Posso solo tentare di dirtelo in termini mai presi in considerazione" - deliberatamente fuori dalla norma, rilassati, lasciati andare. "E anche tu puoi ascoltare solo rilassandoti - lasciandoti andare" (p. 100):

Accompagnare il sole e la luna
Abbracciare il mondo nella sua estensione e nella sua
durata
Agire sulle sue commessure
Abbandonare le sue convulsioni,
Nella loro subordinazione gli domini si onorano,
La folla degli uomini è asservita,
Il saggio invece sembra un bruto:
Attraverso migliaia di anni: un perfetto semplice di spirito,
Tutti gli esistenti completamente così:
Da questo risulta accumulato.

Sotto l'apparenza di espressioni iperboliche, si produce una liberazione dalla zavorra, si opera un abbandono.

Si tratta infatti nientedimeno che di far uscire il discorso dalle sue demarcazioni per introdurre alla visione globale in cui ogni contrapposizione si cancella. Se il saggio sembra di spirito confuso e "abbrutito", è perché effettivamente non lascia che si instaurino separazioni tra le cose; poiché non si situa più di fronte al mondo, ma lo accompagna" ed evolve di pari passo con esso, la sua unione con il Mondo è tanto più intima. Questa è almeno un'interpretazione possibile, perché le espressioni non sono più costrittive, sono anch'esse disponibili. Le formulazioni cinesi, in effetti, sono molto più allentate, le relazioni sintattiche più indeterminate, il livello semantico più vago (più di quanto tolleri la traduzione). Questo si avverte particolarmente nell'ultima espressione dove il senso, ampliandosi, è al limite della perdita: "con grazie a questo - in rapporto accumulato", (ammassato - contenuto - nascosto - di riserva: come di una miniera o di un giacimento). Lo intendo così, ma già irrigidendo il senso: poiché il saggio è disponibile nei confronti del mondo, essendo tutti gli esistenti "completamente così", andando "fino agli estremi" del loro "così", [il mondo] in cambio "lo/gli uni gli altri - tiene di riserva". Fondo di riserva - fondo infinito, quel che chiamavo fondo d'immanenza. E ad esso che la disponibilità dà accesso attraverso ogni così.

4. La Perdita dell'io" richiamata all'inizio del trattato non esprimeva dunque solo l'abbandono di ogni "spirito" avvenuto. Anche la messa in scena infatti ha la sua importanza: un uomo sta disteso, appoggiato o addossato a qualcosa di simile a un tavolino; la testa rivolta verso il cielo, sospira lentamente, tutto il corpo è "rilassato ": tutto, nella scena, dice la distensione, la decontrazione, l'abbandono. Se il pensatore taoista ha fatto ricorso a tratti così tipizzati, in

cui si è creduto di riconoscere quelli di un'estasi, probabilmente ripresi dal vecchio fondo sciamanico, è per meglio dipingere questo abbandonarsi con tratti fisici. La disponibilità dello spirito passa anche (innanzitutto) da questi, vuoi dirci il pensatore taoista, ecco perché è da questi che ha cominciato. O piuttosto, se il discepolo chiama ancora in causa, dalla sua posizione esterna, il "corpo" e lo "spirito", l'uno in parallelo all'altro, ("albero rinsecchito" e "morte ceneri"), allo stadio della perfetta disponibilità raggiunto dal saggio, quello della "perdita dell'io", la separazione si abolisce. Mentre la filosofia conosce e comprende - o crede di farlo (ma questa illusione la spinge verso il sublime) - solo con lo "spirito" (come facoltà completamente autonoma che diviene la Ragione), il pensiero cinese, tornando a inscrivere il pensiero nel corpo, ci rende attenti al fatto che si conosce - comprende - accede solo attraverso una disposizione: disposizione che bisogna distendere, depurare, aprire, fino alla disponibilità. E quest'ultima non è solo appannaggio del taoismo. "Nei momenti di ozio, si dice di Confucio, il Maestro era sereno e lieto" (Dialoghi, VII, 4). La prima parola è la perdita di sé; quanto all'ultima, l'ho già tradotta, ma convenzionalmente, secondo la nostra sintassi, irrigidendone le possibilità: la "trasformazione degli esistenti ". Più letteralmente, cioè augurandomi di restituire l'espressione alla sua mutevolezza: "esistente(/i) (o gli enti, ma il cinese ignora il verbo "essere") - "trasformar(si) " (ma anche la nozione di "forma" è da escludere). L'ultima parola della saggezza è una parola estrema nella sua semplicità. Né giudizio né concetto - neppure un'idea; ed è proprio ciò che appare allo spirito, come evidenza, una volta che si è svuotato di ogni idea. In essa si dissolve la contrapposizione non solo tra l'"altro" e sé, tra "questo" e "quello", secondo i termini cinesi (Zhuangzi o farfalla?), ma anche, secondo i nostri

termini, tra soggetto e oggetto. Ciò a vantaggio di una categoria unica - quella del processo: il processo che è l'esistenza e al fondo del quale dà accesso la disponibilità, come fondo d'immanenza che continuamente si manifesta attraverso ogni così particolare. Conoscenza unitaria, ma di quale unità si tratta? Contrariamente a quel che spesso si è lasciato credere, il pensatore taoista non afferma che tutto è uno, o che l'individuazione è un'illusione (è il buddismo ad averlo fatto). Quando si dice che, nell'Antichità, "si riteneva che non ci fossero esistenti" (particolari) ("conoscenza estrema, completa, alla quale niente si può aggiungere"), questo significa, non che l'esistenza individuale non esista, ma che non si permette al suo carattere individuato di ostacolare la comprensione, globale e comunitaria, dell'esistenza, la sola che consenta di rispondere a tutte le situazioni e di evolvere liberamente in essa. L'espressione va letta con attenzione (p. 70): "il tao fa comunicare nell'unità >; o "solo colui che è aperto" "conosce facendo comunicare nell'unità". All'opposto dei giudizi disgiuntivi, dove o è l'uno o è l'altro, il saggio sa percepire, attraverso le loro differenze, che l'uno e l'altro "comunicano" nel loro fondo, che hanno un fondo comune (il loro fondo d'immanenza). Come nota il commentatore (Guo Xiang, p. 71), la messa "in uguaglianza", sullo "stesso piede", che costituisce il tema del capitolo non implica affatto che i caratteri attualizzati (degli esistenti) siano messi su di un piede di uguaglianza, né impone una norma comune. Tutto ciò che fa la varietà del mondo, dal fuscello alla trave, dalla brutta donna alla bellissima Xi Shi, fino a quel che il mondo conosce di più bizzarro e di più sconcertante, "tutto individualizza ogni volta il suo così", "tutto individualizza ogni volta il suo possibile"; ma, "mentre le loro coerenze sono infinitamente variate, la loro natura [di fondo] si ottiene in comune ". Mettere sullo stesso piede non

porta affatto a un appiattimento del mondo né lo impoverisce; anzi, proprio percepire il fondo comune delle cose permette di essere più sensibili a ogni "possibile" come a ogni "così". Si raggiunge quell'unità per "infilamento", legando dall'interno con un filo unico, che caratterizzava l'insegnamento di Confucio. Questa unità non è metafisica (nel senso in cui tutto è uno, solo l'Uno esiste, cfr. l'India, Schopenhauer), ma è pervasiva (attraversa da parte a parte) e al tempo stesso processuale (permette la transizione dall'uno all'altro e quindi il proseguimento del processo). Infatti, invece di considerare separatamente la "divisione" l'Avvento" - la "rovina" (p. 70), o addirittura di opporli, il saggio avverte che ogni "divisione" di una cosa è nello stesso tempo l'Avvento" di un'altra, e che il fatto di avvenire conduce di per se alla "rovina" > ciò che è avvenuto. Il saggio non pretende che le differenze siano apparenze, non ne nega l'esistenza, ma "risale" alla loro unità di fondo - quella del fondo indifferenziato - da cui deriva la loro continuità (in quanto flusso incessante); invece di lasciarsi limitare da esse, le vuole superare - le sa relativizzare: è per questo che, cogliendone l'unità, il saggio ha lo spirito aperto. Ecco dunque che tutto porta a distinguere la saggezza (cinese) dalla mistica - e questo a dispetto di tutti i fantasmi che di solito proiettiamo sull'"Oriente". Anche se il tema dell'abbandono e il superamento di una certa discorsività ci tornerò - e così pure certi tratti iniziali presi a prestito dall'estasi (la cessazione o piuttosto la sospensione delle "potenze"), sembravano portarci ad assimilarli. Questo "abbandono" non è un annientamento, non tende a lasciar "operare" il divino. Infatti, se fa comunicare fra loro i differenti aspetti del reale, tale "comunicazione" resta intramondana, il saggio non incontra l'Altro, non comunica con una presenza invisibile (dell'invisibile); se, infine, affrancandosi da ogni rapporto di

contrapposizione, evolve di concerto con il mondo, non si apre all'Amore". L'unico riferimento all'amore, qui, è in negativo ("ciò che produce damo al tao è ciò per cui l'amore avviene", p. 74); esso indica una preferenza che, per il suo attaccamento e la sua parzialità, va in senso contrario alla disponibilità. Per dire la disponibilità della saggezza, così difficile da dire, presi come siamo, in Occidente, tra la mistica da una parte e il dualismo della ragione dall'altra, bisognerebbe riplasmare profondamente la lingua, rifonderla, per così dire, trarne altre risorse - non tanto per farle dire altra cosa quanto per farle dire altrimenti; ci vorrebbe non meno dell'inventiva di un Montaigne con la doppia caratteristica di un'espressione estremamente fisica - cfr., in lui, la metafora continua del corpo - e sciolta (che procede per "articoli scuciti", egli dice; e c'è proprio un "momento" Montaigne della lingua francese che, una volta passato, non si è più potuto ritrovare: quello di una lingua ancora fresca e debordante, capace di improvvisazione, erede di Rabelais, spigliata e non ancora irrigidita dalla grammatica, elastica e disponibile al massimo grado). Altrimenti, tradotto nella nostra lingua, l'abbandono di cui parla la saggezza sembrerà fatalmente un superamento mistico. Quando invece verifichiamo che non può esserlo, in quanto non vi si opera, attraverso il sentimento immediato di una presenza, la conversione da un ordine all'altro (cfr. Tauler citato da H. Bremond: se "lo Spirito Santo ci svuota", è per "riempire il vuoto che ha fatto"). La saggezza, al contrario, resta aperta, lo spirito si svuota per non lasciarsi rioccupare da niente (nemmeno dal "Vuoto") resta disoccupato, disteso, vacante.

E allo stesso modo, dal lato della filosofia, è solo uscendo dalla metafisica, e dalla sua rottura ontologica, che alla saggezza ci si potrebbe avvicinare. Uscendo dalla metafisica, vale a dire tornando a un'esperienza "più originale": risalendo

con Heidegger al di qua della verità per adeguamento, accedendo a un "non velato" che non abbia più la sua residenza originaria nel giudizio, si raggiungerebbe, sul versante europeo, la disponibilità della saggezza. L'apparizione della cosa si compie nell'ambito di una "apertura" (Offenheit) a cui risponde il tenersi aperti del comportamento (la sua "costante apertura", Offenständigkeit). Si tratta proprio di un comportamento (Verhalten, cfr. Vom Wesen der Wahrheit [Dell'essenza della verità]): affidandosi all'"aperto", si potrà lasciare "l'ente essere l'ente che è" (sein lassen); o, per riprendere il termine cinese, ci si affida al proprio "così". Heidegger chiama "libertà" (Freiheit) questo lasciar essere dell'ente come abbandono al disvelamento dell'ente in quanto tale. In un modo forse non totalmente coerente o quanto meno, differente dall'uso della nozione, postkantiano, più corrente nella sua opera - ma poteva fare altrimenti, dall'interno della tradizione occidentale, che ricondurre alla "libertà" questa disposizione aperta? (O non starà forse, senza parere, tirando di nuovo, oscillando sull'altro lato, il filo mistico - il filo eckartiano ?) Il pensiero cinese, da parte sua, riesce a chiarire l'abbandono da un'altra prospettiva e anzi, potremmo dire, dalla prospettiva inversa (dato che la libertà si comprende, sullo sfondo della trascendenza, solo nel suo sradicarsi da esso): esso lo chiarisce grazie a ciò che ha continuamente approfondito, e che noi continuiamo a inseguire, qui, come la "spontaneità" (lo spante sua). E in funzione di essa, in particolare, che il saggio può relativizzare tutto senza diventare relativista.

V. Né relativismo

1. Siamo partiti da lontano, il più lontano possibile, dalla Cina, presi da una curiosità un po' ingenua, per vedere come si pensa "altrove", e anche per provare a noi stessi fin dove si può andare altrove, esponendo il nostro pensiero a un effetto di spaesamento: per farlo uscire dalla sua contingenza, insomma, quella del suo atavismo. Eccoci immersi in una nebbia dentro la quale solo a fatica ci ritroviamo, quella di un altro mondo" del pensiero, tanto diffuse sono le sue differenze che ci avvolgono - differenze di cui non finiremo mai di misurare l'incidenza, che riguarda la lingua, la possibilità stessa della nozione di "essere", o di "soggetto", o di "verità". E all'improvviso riconosciamo, come isolotti dai contorni abbastanza netti, posizioni e argomenti agevolmente identificabili, che ci sono persino familiari: ad esempio, quelli del relativismo. Come se all'improvviso incontrassimo un fondo di argomenti comuni dal momento in cui il pensiero, con il diffondersi delle scuole - sia in Grecia che in India che in Cina -, comincia a riflettere su se stesso e, staccandosi dalle opinioni tradizionali, si esercita nell'arte di convincere e di discutere. Sarebbero esistiti dei "sofisti" cinesi (Gongsun Long, Hui Shi) come ce ne sono stati in Grecia (anche se il loro apparire, in Cina, è di minore importanza), perché si dedicano anch'essi a destabilizzare i criteri stabiliti per liberarne il pensiero e renderlo più tagliente, così emancipato, alla prova dei paradossi. Il discorso si chiude

allora su se stesso, negandosi ostentatamente a riferimenti ideologici, lasciato ai suoi soli effetti. L'analogia può anche essere spinta più in là: da una parte e dall'altra le loro lezioni sono state giudicate a tal punto sovversive che la tradizione ce le ha consegnate in frammenti, per citazioni, attraverso la confutazione che ne fanno coloro che subito prendono le distanze da essi (Platone e Aristotele in Grecia come in Cina Zhuangzi, il pensatore taoista). Dall'una e dall'altra parte, infatti, è grazie a un superamento del relativismo che i pensatori più noti sono riusciti a svolgere la loro opera e hanno finito per imporsi: c'è di che alimentare il confronto, di conseguenza, dato che eccezionalmente queste prospettive si lasciano disporre in parallelo - mentre in seguito la loro biforcazione sarà più netta. Sono i tardi moisti che in Cina, come abbiamo visto, assolvono il ruolo logico di Aristotele, tentando di stabilire le condizioni di legittimità del discorso e del pensiero. Queste riguardano, come in Aristotele, la fondatezza delle differenze. Se infatti la denominazione è relativa, dato che dipende dal punto di vista adottato, l'intercambiabilità di "questo" e "quello" non ne comporta comunque la confusione: se è ammissibile che chi "usa correttamente i nomi" utilizzi "quello" per "questo" e "questo" per "quello", è invece inammissibile che quando il suo uso di "quello" si ferma su di un determinato Quello", e il suo uso di "questo" su di un determinato "questo", egli usi "quello" per "questo" (B, 68); altrimenti, cancellandosi la distinzione tra questo e quello, ogni discussione diventerebbe impossibile. D'altra parte, a fianco delle differenze che si riconoscono come relative (facendo intervenire un terzo termine, come nel caso di "lungo" e "corto"), ce ne sono di assolute (ed esclusive, come nel caso dei giudizi disgiuntivi: o questo è un bue o non lo è, cfr. A, 88). In breve, ogni enunciato perde la sua capacità referenziale e "diventa folle" se non siamo "in grado di

conoscere le differenze" (B, 66). Ora, il pensatore taoista, Zhuangzi, ha cominciato coll'adottare una posizione contraria, ispirata al relativismo, per dissolvere il punto di vista avvenuto che, basato sulla separazione tra "questo" e "quello", finisce col rinchiudere, separandole tra loro, le esistenze. Mentre i moisti, come Aristotele, sono legati alla nozione di genere specifico ("chiamare una certa cosa cavallo significa classificarlo", A, 78, e "fissare il genere" è ciò che permette poi di Avanzare" lungo la via scelta, A, 86; al contrario, ciò "che è di genere differente non è paragonabile": come tra la lunghezza di una trave e quella della notte, B, 6), il pensatore taoista punta a sradicare la possibilità delle disgiunzioni rivolgendo la nozione di genere contro se stessa e facendola debordare - le attribuisce la funzione contraria fino ad annullarla (p. 79). "Mettiamoci a parlare" di una cosa: "non sappiamo se è dello stesso genere di questo o se non è dello stesso genere". Ma "dello stesso genere e non dello stesso genere formano essi stessi un genere uno con l'altro" e, di conseguenza, questa cosa non è più "in grado di distinguersi dall'altra", dal "quello". . . "L'idea della "logica" si dissolve (lost sich auf) a sua volta nel vortice di un domandare più originario", diceva Heidegger sondando il radicamento della metafisica (in *Was ist Metaphysik?* [Che cos'è la metafisica?]). Il pensatore taoista lo illustra con la massima chiarezza in una regressione all'infinito della questione in cui si dissolve la possibilità di un terzo escluso. "Proviamo", in effetti, a formulare una tesi, del tipo: "c'è stato un inizio" (ad esempio; c'è stato un inizio del mondo, pp. 79 sgg.); dovremo subito considerare: "non c'è ancora stato un inizio"; poi: "non c'è ancora stato un non c'è ancora stato un inizio", ecc. Invece di progredire e di ricevere conferme, il discorso è destinato, al contrario, a ricevere sempre più smentite: ogni formulazione, invitando di per sé a risalire al di

qua di essa, ne genera un'altra che la contraddice; il pensiero vi si perde, o piuttosto è colto da vertigini, e la disgiunzione logica porta alla sua distruzione logica. Lo stesso vale per i semplici "c'è" e "non c'è". Si dirà: c'è il "c'è", c'è il "non c'è"; ma allora "non c'è ancora stato un non c'è"; ma anche "non c'è ancora stato un non c'è ancora stato un non c'è", ecc.... E già solo a dire "non c'è" ci esponiamo subito a veder dissolvere la disgiunzione. Quando infatti dico "non c'è", non so "che cosa effettivamente ne sia del c'è e che cosa ne sia del Non (c'è)". I due elementi si trovano indistricabilmente confusi, al punto che non so più se, "nel momento stesso in cui l'ho detto", "ho effettivamente detto qualcosa o non ho detto niente". Non solo il discorso, tesi contro tesi, si distrugge dall'interno, travolto in una regressione senza fine, ma, lasciando operare le disgiunzioni, il linguaggio stesso ne viene continuamente minato - ne esce paralizzato.

2. Per far piazza pulita delle demarcazioni stabilite, e poter così aprire la via alla visione del saggio, il pensatore teoista fa propri gli argomenti dei sofisti. a Come le cose ti appaiono, tali sono per te", fa dire Platone a Protagora, "come mi appaiono, così sono per me" (Teeteto, 152 a). Quanto al pensatore taoista, lo abbiamo già letto: "a partire dall'altro, non si vede", "è a partire da sé che si conosce" (p. 66); ognuno ha il suo vero/falso, "lui il suo e io il mio" (sola differenza, il supplemento dell'immagine, phantasia, contenuta in Platone nella sensazione). Protagora (sempre secondo Platone): "Se tu affermi che qualcosa è grande, ecco che potrà apparire anche piccola; se tu affermi che qualcosa è pesante, potrà apparire anche leggera" (Teeteto, 152 d). Tutto dipende dal termine di paragone, niente è determinabile in sé e per sé, e dunque è qualificabile con esattezza. Allo stesso modo, il

pensatore teoista: "Nulla al mondo è più grande della punta del pelo in autunno" (quando è più sottile) e la Grande montagna - il Taishan - "è piccola anch'essa"; "nessuno ha vita più lunga del bambino morto in tenera età" e lo stesso Pengzu - che visse secoli - "è morto prematuramente". C'è sempre qualcosa di più grande in rapporto a cui qualcosa è piccolo; e qualcosa di più piccolo in rapporto a cui qualcosa è grande: dunque di nulla possiamo dire che sia "grande>> o "piccolo" in sé - la disgiunzione si cancella. Ancora Protagora: "... lo conosco molte cose che sono nocive agli uomini, come cibi, bevande, farmaci, ecc. [...], altre poi che non sono né utili né dannose, mentre lo sono per i cavalli. Altre, invece, sono utili solo ai buoi, altre ai cani. Altre che non sono utili né a questi né a quelli, ma agli alberi..." (Protagora, 334 a). Quel che è buono per l'uno non lo è per l'altro, non c'è più bene in sé così come non c'è vero in sé e la sua relativizzazione, per comparazione con gli animali, diverrà classica (cfr. Metafisica, Gamma, 5); essa costituirà, nelle liste di Diogene e di Sesto, il primo tropo scettico. Ora, il pensatore taoista dice la stessa cosa (p. 93): un uomo che dorme in luoghi umidi sarà colpito da un mal di reni mortale, ma accadrà lo stesso a un'anguilla? Un uomo che si trova su un albero tremerà di spavento; ma farà lo stesso una scimmia? non c'è "norma" per la dimora. E non ce n'è neppure per il cibo o la bellezza: se la bella Xi Shi è ammirata dagli uomini, quando la vedono, si diverte a dire il pensatore taoista, "i pesci si tuffano", <<"gli uccelli volano via", "i cervi fuggono". Riconoscere che tutto è relativo porta a riconoscere che niente è un "in sé e per sé" (autò kath'autò), dunque che niente è "un uno", e dunque che niente "è": il verbo "essere" si dissolve. "Essere", di conseguenza, "è un termine che bisogna sopprimere dovunque". Si dovrà "strapparli via da tutto" - sradicarli. Nella posizione che Platone attribuisce al suo

interlocutore, Protagora si ricollega a Eraclito, il relativismo si allea alla credenza nel divenire: tutto è prodotto solo dal "flusso e dal movimento"; e se niente è "stabile", niente deve lasciarsi stabilizzare dalla parola (Teeteto, 157 b):

"E il vero è come i sapienti dicono, che non bisogna; e nemmeno bisogna acquietarsi, parlando di me o di altri, in questa parola o in quella, né insomma pronunciare alcun nome che indichi qualcosa di fermo e immutabile; bensì adoperare espressioni secondo la natura delle cose, e dire appunto che esse si generano, che si fanno, che periscono, che si alterano".

Il momento è rivelatore. Vediamo infatti Platone uscire non tanto dal suo pensiero quanto dai partiti presi del suo pensiero, quelli che risultano implicati dalla lingua greca e che l'ontologia svilupperà a partire da lui: seguendo con rigore e fino alle più estreme conseguenze la posizione avversa, nell'indubbio intento di portarla all'assurdo facendone apparire le condizioni di (im)possibilità, eccolo lasciar apparire a ritroso quali sono le condizioni di possibilità del suo pensiero e permettere di risalire fino alla biforcazione teorica da cui esso è nato. Senza dubbio egli dice qui più di quanto pensi - o piuttosto fa di più: considera legittima la soppressione del verbo essere e, di conseguenza, riprende e corregge la lingua per forzarla a parlare altrimenti, senza più implicare alcun "essere", al solo modo di [ciò che è] in corso, il modo del processo. Quindi non vi si distinguono più "soggetti": o "qualcosa", o di "qualcuno" o "di me", o "questo" o "quello"; la frase greca non subordina né costruisce più, diventa piattamente paratattica, con i participi presenti che si concatenano l'uno all'altro, per lasciare ormai intendere solo una transizione continua. Dando momentaneamente la parola all'altro, il fondatore dell'ontologia finisce per accostarsi pericolosamente al suo

Radicamento - ne è forse affascinato ? - e quindi per ridare una opportunità a un'altra possibilità~ del pensiero; e la filosofia stessa finirebbe per ricongiungersi alla "parola dei saggi" in grado di sposare lo sbocciare delle cose, il loro continuo avvento, "secondo natura" (katà physin). Ora, quest'altra possibilità del pensiero che qui appare in controluce, appena schizzata, si percepisce in piena luce a partire dalla Cina; nello scalfo aperto dall'altro del platonismo (rappresentato, nel contesto greco, da Protagora-Eraclito), vediamo profilarsi che cosa potrebbe essere, o da dove potrebbe venire, l'Altro della filosofia. E in effetti quello che si lascia intravedere qui, nel giro di frase - dove il pensiero di Platone si dischiude all'estremo -, è proprio ciò che costituisce l'insegnamento di base del pensatore taoista (cfr. il suo riassunto nell'ultimo capitolo dell'opera, Tian xia). Anch'egli è senza dubbio, in una Cina che ha generalmente ignorato la questione dell'essere (e persino il suo verbo), colui che si è spinto più lontano nel trarre le conseguenze di questa "mancanza" e sfruttarle: non c'è "attualizzazione" particolare che sia stabile e determinata, dunque niente è attribuibile durevolmente a un "soggetto", e da ciò deriva il carattere inevitabilmente "vago" e "sfumato" delle esistenze (p. 1098); "alterazione" e "trasformazione" si susseguono senza che nulla possa restare costante; dunque questo mondo, ed era la stessa conclusione di Platone, non può essere detto in termini stabili e "consistenti" (cfr. bebaios, Lettera VII); infatti "solo che uno, nel suo parlare, fermi qualche cosa [...], sarà subito confutato" (Teeteto, 157 b; cfr. Cratilo, 401 b). Non si potrà nemmeno più dire, se tutto "si muove", proseguiva il Teeteto, che è "così" (boato) o "non così", o piuttosto che "non diventa così" - tutte le risposte saranno "ugualmente corrette"; e, allo stesso modo, nel pensatore taoista, lo abbiamo letto, "non c'è niente che sia

così", "non c'è niente che sia legittimo" (p. 69); il titolo stesso del suo capitolo dice che tutti i discorsi " sono da mettere sullo stesso piano", in parità, che tutti si equivalgono.

E affascinante vedere come, sul tema del relativismo, testi che comunque si ignorano, quello platonico e quello taoista, e che provengono anche da orizzonti teorici così diversi, si lascino per un momento porre a confronto, quasi combaciando - la comparazione è subito facile. Lo prova l'argomento comune della confusione tra la veglia e il sonno (sempre nel Teateto, 158 b). Socrate: "... quale prova si potrebbe dare a dimostrazione, quando uno, per esempio, ora stesso, così sul momento, ci venisse a domandare se dormiamo e se sia sogno tutto quello che stiamo pensando, oppure se siamo svegli e proprio da svegli ragioniamo tra noi"; infatti "questi ragionamenti che abbiamo fatti ora, niente impedisce che potremmo credere di farli tra noi anche dormendo". E il pensatore taoista, estendendo l'ipotesi fino a radicalizzarla (p. 104): "Quando si sogna, non ci si rende conto di sognare [...]. Confucio e tu, non siete che dei sogni. Quando ti parlo, anche questo è sogno"...

3. Platone dà la parola ai relativisti, ma per confutarli; quanto al pensatore taoista, egli passa per gli argomenti relativisti, ma senza restarvi legato. Non li "supera" propriamente, ma si guarda bene dal ritenerli esclusivi. Ce ne convinceremo tornando al modo in cui egli evita di solidarizzare con il "tutto è uno" che costituisce la conclusione logica a cui pervengono tutti i relativismi. Infatti, secondo la formulazione di Aristotele (Metafisica, Gamma, 1007 b), se ci si attiene alla posizione di Protagora e se le proposizioni contraddittorie su di uno stesso soggetto fossero vere contemporaneamente, "è chiaro che tutte le cose

sarebbero uno"; cancellandosi le differenze, tutto si confonde (logicamente e ontologicamente): la stessa cosa "sarà trireme, fortificazione e uomo"; "si arriva così al "tutto è in tutto" di Anassagora". Allo stesso modo, nel pensatore taoista, "tutte le cose e lo stesso siamo uno " (p. 79): poiché le differenze sono relative, "il cielo e la terra", tutto "è uno" (Hui Shi - a titolo non di postulato metafisico, ma di conclusione logica; cfr. anche la citazione di Gongsun Long, l'altro sofista, che si può tradurre: "il significato non è il significato", "un cavallo non è un cavallo"; da cui si potrà dire: "il cielo e la terra sono un solo significato", "tutti gli esistenti sono un cavallo», p. 66). Ma il pensatore taoista ne riprende la tesi così: tutto è uno e io lo affermo; dal momento in cui si dice che tutto è uno, questo dire è addizionale all'uno, quindi lo nega (p. 79). Posso cominciare a defalcare: questo uno del "tutto è uno" e il discorso con cui lo affermo, già "fanno due", e questi due cori l'uno del "tutto ~ uno", "fanno tre"; a partire da qui non la finiremo più. Come ogni tesi, anche questa si contraddice e il pensatore taoista le fa subire la stessa dissoluzione di qualsiasi altra: non possiamo attenerci alla tesi relativista più che al suo contrario, anch'essa è disgiuntiva e la sua conclusione - anche se si tratta di monismo - è anch'essa parziale. Dato che non si può proseguire nel suo senso più che nell'altro, la sola via d'uscita sarà cambiare radicalmente prospettiva: non distinguere recisamente il "questo" e il "quello?", fissando la loro differenza, come la disputa filosofica porta a fare; e neppure, abolendo la loro differenza, attenersi all'equivalenza tra questo e quello e alla loro fusione nell'unità, come fanno i sofisti. Per sfuggire all'alternativa, il pensatore taoista torna alla sua formula: "a discrezione" del questo/quello. Infatti il "tutto è uno", a cui conduce con logica estrema il relativismo, porta a sua volta alla confusione sia del reale che del comportamento: poiché l'indifferenza è

ciò che ne consegue, ormai ognuno può agire a modo suo, non ci sono più valori comuni. E a questo che reagisce l'ontologia, per opporsi alla dissoluzione tanto dell'essere quanto della morale (vi "sono" esseri - cfr. Aristotele - solo se si distinguono realmente). La logica della saggezza consiste nell'aprire una terza via: essa non consiste né nel cancellare né nell'affermare la differenza, ma nell'accettare pienamente, sposandone il carattere circostanziale, il fatto che noi stessi restiamo uguali (l'"equanimità" della saggezza), perché si sa che tutte le differenze in fondo si equivalgono, in quanto ne percepiamo il fondo comune. Dato che non dipende né dall'essere né dall'apparenza, la differenza va presa come un effetto d'immanenza, come il suono emesso. Accordarsi ad essa, dice la saggezza. Nei due sensi del termine Giocando così sulla doppia etimologia cor e chorda): nello stesso tempo consentire ad ammetterla, a permetterla (prendendola come viene) e anche mettere d'accordo quello che potrebbe essere discordante in essa, componendo ogni contrasto. Come dirlo altrimenti ? Un "Vi darò collera. contente allevatore di scimmie distribuiva loro delle ghiande dicendo: tre ghiande al mattino e quattro la Serao. Le scimmie andarono in "Ve ne darò quattro al mattino e tre la sera". Le scimmie ne furono (p. 70).

"In realtà non c'è nulla di cambiato, né nelle parole né nei fatti, - commenta il pensatore taoista, - collera e contentezza vengono provate una dopo l'altra". Più esattamente: "sono state messe in atto", "hanno giocato". E "questo è essere a discrezione". L'aneddoto, che è un classico del repertorio cinese delle favole, sembrerebbe denunciare la mancanza di logica delle scimmie (trascritto in termini moderni: "aumento questa tassa e riduco quella", e tutti vanno in collera. "Bene, allora riduco questa tassa e aumento quella", e tutti sono contenti) Addirittura si è arrivati a leggerla, in Cina, come

un'esaltazione del talento di manipolazione del saggio (cfr. Liezi, cap. ai) offrendo alle scimmie "tre ghiande al mattino e quattro la sera", l'allevatore comincerebbe con l'ingannare tutti sulle sue intenzioni, poi farebbe finta di ravvedersi proponendo il contrario: facendo credere agli altri di cedere alle loro esigenze, fa leva sulla loro stupidità per dominarli. Ma qui lo stesso motivo introduce all'essere a discrezione (ed è Una delle risorse più comuni del pensiero cinese, come ha ben notato Granet, piegare gli stessi elementi narrativi a sensi molto diversi); è questa la lezione dell'arte di adattarsi: l'allevatore accorda una differenza alle scimmie (tre al mattino o tre la sera), anche se sa che è relativa e in fondo non cambia niente (non mangeranno comunque di più nella giornata); e così le mette d'accordo con lui e ristabilisce la pace. Aver consentito la differenza, per quanto limitata, è bastato a far passare dalla collera alla gioia. Il saggio, insomma, si serve delle differenze, ma per armonizzare. O, come prosegue il pensatore taoista, "mette in armonia servendosi delle disgiunzioni ". L'espressione va letta in tutto il suo rigore: egli armonizza non rinunciando alle disgiunzioni, come potremmo aspettarci, ma al contrario ricorrendovi (senza però restarvi legato, perché sa che sono relative). Così nel nostro caso il padrone delle scimmie ricorre a una differenza che, pur senza cambiare niente in fondo, ha comunque un grandissimo effetto. Invece di privarsi del vero/falso - il saggio non si priva di alcuna comodità -, egli lo usa per sposare la circostanza e rispondere al suo "così" particolare. Ma senza farne delle verità (il suo è un uso per congruenza). E "con ciò", prosegue il pensatore taoista, il saggio "[si] basa sulla/nella uguaglianza del cielo ": l'uguaglianza del "cielo" è quella dei suoni emessi e non prodotti, che si dispiega senza posa differentemente, ogni suono a partire da sé, sponte sua - ma per far sentire il loro

fondo di armonia. E con ciò torniamo naturalmente alla musica: ogni così "è" una differenza come lo è ogni suono che varia; e, come per la musica, anche il reale può attuarsi solo differenziandosi. Se il saggio non abolisce in modo puro e semplice la differenza, come fanno, nel loro sforzo di riduzione, i sofisti, e nemmeno la fonda in termini ontologici, come fa per reazione la filosofia, è perché egli sa che la differenza passa per dove ci si accorda con la realtà (e anche la si accorda). Come condursi infatti "a discrezione", se non a discrezione di una differenza che è in evoluzione ? Il saggio sa bene che essa è solo una variazione, ma è grazie a questa variazione che si dispiega e si percepisce il mondo. Ecco perché la differenza è da prendere come un effetto di immanenza: rende avvertibile quest'ultima in ogni così. Se dunque il saggio ricorre agli argomenti relativisti per affrancarsi dal potere esclusivo delle disgiunzioni, si affranca ugualmente dal relativismo per riconoscere, servendosi delle disgiunzioni a seconda della loro comodità, attraverso ogni occasione particolare, una validità d'insieme (la "viabilità" del mondo: il tuo, la via). Il mondo infatti, per lui, non è né confuso (non si riduce all'uno) né discordante (non è ancorato alle sue differenze), ma è coerente. Sappiamo come la filosofia, a partire da Socrate, abbia superato il relativismo innalzandosi alla generalità delle essenze per astrazione di un "in sé" definito dal logos. Ora, l'unità che la saggezza fa prevalere, come abbiamo visto, è di un altro ordine: non dipende da una generalità per astrazione, ma riguarda la globalità (il "cielo" in Cina) e procede per comprensione. La saggezza, in altre parole, sta nel comprendere le differenze: tenerle insieme, sullo stesso piano, restando nei loro confronti quanto più aperti possibile, per meglio sposare in ogni "momento" (cfr. Confucio) la logica particolare di ogni "così". Il saggio infatti sa percepire (saggio è colui che sa

percepire) come le differenze, dipendendo dal fondo comune, si giustificano formando un tutto - il "mondo"; o, come si dice, sa che il mondo è bello perché è vario [il faut de tout pour faire un monde].

VI. Né scetticismo

I. Mettere tutto su di un piede di uguaglianza, i "discorsi sulle cose", o i "discorsi" e le "cose", ci riconduce alla posizione dello scetticismo. *Omnia exaequant*, come è detto in Cicerone (qi in cinese); non dobbiamo pendere da nessun lato. Se Pirrone, anche lui, mette tutto su di un piede di uguaglianza, in rapporto sia al vero che al falso, è proprio perché ogni cosa "non è questo più che quello". Non di più (ou mallon). Dissolto il problema dell'errore, resta soltanto quello della parzialità. E, anche in questo caso, i due pensieri, quello cinese e quello greco, cominciano a lasciarsi disporre docilmente in parallelo. Come il pensatore taoista invita a disfarsi dello spirito avvenuto e, per questo, a "camminare dai due lati" (p. 70), così dallo scettico ci viene raccomandato di far variare il nostro angolo visuale e, per farlo uscire dalla sua unilateralità, di considerare sistematicamente le cose "dall'altro lato": in modo da compensare lo squilibrio suscitato dal primo punto di vista, nel suo essere contingente, e constatare finalmente come le cose si equilibrano. Si equilibrano così bene che siamo incapaci di pronunciarci su di esse, dato che ogni intervento giudicante finisce col rompere l'equilibrio. Non aderire e, anche, non inclinare. Non fidarsi né di una certa tesi né del suo opposto (*adoxastoi*), non pendere da un lato più che dall'altro (*aclineis*) e, in tal modo, non lasciarsi più agitare (come la piuma di un elmo: *acradantoi*): piacere, così rassicurante, dei

comparatisti - vi sarebbero, raccolti a buon mercato, degli invarianti della saggezza come del lirismo. E, di fatto, le concordanze continuano, fra queste tradizioni che si ignorano, come se si potesse trarne, isolabili dal loro contesto, una serie di luoghi comuni: per il pensatore taoista, i principi della moralità e i cammini del vero e del falso "sono confusi» (p. 93), al punto da non poterli "distinguere". Pirrone, analogamente, riferisce Diogene Laerzio, "sosteneva che non vi erano né brutto né bello, né giusto né ingiusto"; entrambi si liberano dalle disgiunzioni e, in tal modo, dalla paura della morte (cfr. p. 103): Pirrone diceva anche, secondo Epitteto citato da Stobeo, che "non c'era alcuna differenza fra vivere ed essere morto". Ciò che avvicina così tanto Pirrone a Zhuangzi, il pensatore taoista, è l'aver dissolto contemporaneamente l'essere e il vero. A differenza di tutti i suoi predecessori, non ritornerà più sulla domanda posta in merito - neppure nei termini più generali (che cos'è l'essere ?) - perché essa dice già troppo, dato che induce a sopporlo: dal momento in cui si è rinunciato a ogni ontologia, anche a ogni ontologia negativa, la sola categoria che rimanga è quella di ciò che "appare" - *to phainomezon* - per quanto variabile, e anche instabile, essa sia. Con Pirrone si compie in effetti lo Radicamento dell'essere che era stato soltanto intravisto, di sfuggita, da Platone. Egli è andato fino in fondo. Di colpo, va in ferie dalla filosofia. Alla domanda delle domande, "Con che cosa conosciamo?" - con la ragione (gli Eleati), con i sensi (Protagora), o con i sensi e la ragione (Aristotele) -, Pirrone risponde: né con i sensi né con la ragione; risponde rimettendo in questione la domanda. La dissolve. Ed è per questo che, uscendo dal quadro della filosofia, addirittura sopprimendone le condizioni di possibilità, può incontrare il saggio cinese. Essendo infatti partiti proprio dalla stessa constatazione, fatta nella stessa epoca, di un conflitto senza

fine fra le scuole, condividono la stessa convinzione che sia urgente uscire dalla disputa: nell'arena filosofica, ognuno "afferma quel che l'altro nega" e "nega quel che l'altro afferma" (Zhuangzi, p. 63), e queste contraddizioni sono sterili dato che risultano insolubili. Ogni sistema vale quanto un altro, i contrari sono di uguale forza ("isostenici", dicono gli scettici): la tesi di Parmenide non vale di più, e neppure di meno, di quella di Eraclito, la tesi dei confuciani non vale di più, e neppure di meno, di quella dei moisti, ciascuna è un punto di vista possibile - ciascuna è soltanto un punto di vista possibile.

E nota la difficoltà che si incontra nell'affermare lo scetticismo. Affermare infatti che ci si sbaglia, o anche solo che non si sa, resta ancora dogmatico. Una trappola che, già prima di Pirrone, Metrodoro di Chio aveva cercato di evitare rendendo la sua formulazione più evasiva possibile: <Affermo che non sappiamo né se sappiamo qualcosa, né se non sappiamo niente, e che neppure sappiamo se esiste un ignorare e un conoscere e, più generalmente, se esiste qualcosa o se non esiste nulla". La sospensione del giudizio è sistematica, ma essa comincia ancora con un: "Affermo". Il che consente di evitare il dialogo (dato che la parte di affermazione iniziale - sia pur minima - resta in conto all'interlocutore), come qui fra "Dente scheggiato» (il suo tao non sarebbe completo) e il suo maestro in taoismo (pp. 91-92):

- Sapete qualcosa che sia unanimemente ammesso da tutti gli esistenti ?

Come potrei saperlo ?

Sapete che cosa non sapete?

come potrei saperlo ?

Allora, tutti risultano privi di conoscenza ?

come potrei saperlo ?

Domande e risposte, tutto è soltanto interrogazione - la questione essendo, alla fin fine, che non si sa, non tanto ciò che si sa o non si sa, quanto se si sa o non si sa. Dalla possibilità di conoscere, la domanda rifluisce verso la possibilità di conoscere il conoscere. Una volta dissipata quest'ultima, ogni domanda si annulla. " Comunque, proviamo a dire la nostra» (ibid., p. 92), diamo prova di buona volontà... Ma "come potrei sapere se ciò che chiamo conoscere non sia non conoscere ? E se ciò che chiamo non conoscere non sia in realtà conoscere ? "

2. La saggezza è senza storia, ma si costituirebbe in due tempi, gli stessi tempi che possiamo ritrovare nella storia di tutti i saggi, ce lo confermano sia Pirrone che il pensatore taoista. Due tempi o due facce ? Può darsi infatti che parlare di due tempi sia troppo moderno, perché, essendo ancora troppo strutturata dalla Storia, la relazione fra di essi non è abbastanza sviluppata - non c'è veramente posto per una dialettica (per un tempo del negativo e il suo superamento); si tratterebbe piuttosto di due fasi di ciò che costituirebbe il regime della saggezza (regime, come si dice di un corso, ma anche perché la saggezza è un'igiene). La prima fase è quella del distacco e della neutralizzazione (nel senso letterale degli scettici - neutra: "né l'uno né l'altro"): quella in cui si relativizzano opinioni e punti di vista e, liberandosi dalle disgiunzioni (dall'è così o non è così), i giudizi contraddittori delle scuole si negano reciprocamente. La seconda fase è quella della vita conforme in cui si ritorna al mondo

"bandendo la messa al bando". Il saggio non vive isolato, votato al suo assoluto, separato dagli altri o ribelle - un saggio non è un santo. Liberatosi dai dogmi e dalle opinioni, Pirrone si sarebbe alla fin fine comportato come chiunque nella vita quotidiana, accettando la forma particolare di ciò che appare nel punto contingente che egli occupa. Anzi, accettare è dire troppo poco: egli si affida a questa "onnipotente" apparenza "dovunque essa si presenti". "E docile, commenta Léon Robin, nei confronti di tutto ciò che dall'esterno gli viene richiesto o di cui è semplicemente pregato". Come farà Montaigne, segue le credenze, si piega alle usanze stabilite, assolve le funzioni che vengono scelte per lui; i suoi concittadini gli domandano di essere sommo sacerdote di Elide e lo diventa. Come (seguendo il suo esempio ?) Montaigne diventerà sindaco della sua città. La stessa cosa, globalmente, è detta del Maestro taoista (cfr. il riassunto del cap. Tian xia, p. 1098):

Solo, va e viene di concerto con lo spirito del cielo e della terra, ma non è sdegnoso nei confronti del vivere comune degli esistenti; non criticando in termini di vero o di falso, egli è in grado di coabitare con il mondo ordinario. Come nota il commentatore (Guo Xiang, p. 96), "poiché egli è senza spirito avvenuto, non c'è nulla con cui non si accordi"; o, "poiché ha fatto il vuoto in sé", "può rispondere agli esistenti" "da ogni lato", cioè "senza che vi sia più orientamento privilegiato" (Cheng Xuanying). In modo aperto: la neutralizzazione delle disgiunzioni lo ha reso disponibile, e questa disponibilità lo rende capace di conformarsi tanto meglio a tutto ciò che viene a lui, di sposare la logica di ogni cosa. [Il pensiero cinese è anche stato particolarmente abile nel descrivere questo stato "insipido" della saggezza (Cheng Xuanying) in cui, non essendo più legato ai giudizi del mondo, impantanato nelle loro disgiunzioni, il saggio intrattiene col mondo un rapporto intimo e disteso insieme.

Il contrario di un rapporto intimo sarebbe "incollarsi" al mondo. Ora, egli non si "incolla" e neppure "abbandona"; né rinuncia né si appiccica. Egli "evolve" in esso. Vive a discrezione. Senza che ci si debba più domandare a discrezione di che cosa (del mondo o di lui?): senza che vi sia più costrizione, ma nemmeno rottura, tra il "mondo" e "lui".

Il che è possibile solo perché il pensatore taoista ha connesso, in modo positivo, mediante la sua concezione della disponibilità, e più esplicitamente di quanto abbiano mai fatto gli scettici, la non-conoscenza alla saggezza. E anche in questo, di nuovo, si vede sorgere la differenza. Inscrivendosi infatti pur sempre nella tradizione filosofica dei Greci, puntata sul vero, e benché essi ne prendano decisamente le distanze, gli scettici sono dei delusi della verità: va da sé che l'avrebbero auspicata - possiamo dubitarne ? - ma purtroppo non ci credono più; mentre il saggio cinese non si preoccupa della verità - non è senza verità, ma senza idee: si dispensa dall'avere delle idee sulle cose - per non essere di ostacolo alle cose. La logica dello scettico e del taoista è dunque proprio la stessa, ma, in un certo senso, è anche tutt'altra, dato che non è più la verità a essere presa di mira (ciò che io chiamerei l'insidioso spaesamento, quello che si opera a nostra insaputa). "In un certo senso": in effetti si fa riferimento a un segmento analogo, ma, per il suo contesto, esso risulta diversamente orientato - e tutta la difficoltà consiste nel misurare la differenza attinente alle coordinate del pensiero. Ce ne convinceremo leggendo il commento alla precedente risposta del "Come potrei saperlo?" (cfr. Guo Xiang, p. 9~). Mentre tenderemmo a interpretarla come un'espressione esacerbata del dubbio e, a partire da ciò, come segno di disperazione della conoscenza, essa è al contrario sentita come modo ottimale della saggezza. E logica comune riconoscere: "se sappiamo noi stessi ciò che non sappiamo,

questo significa avere conoscenza". Ma il commentatore prosegue: "e se abbiamo conoscenza, allora non possiamo più far leva sull'auto-adequamento di tutte le capacità naturali ", non possiamo più fare affidamento su di esse e utilizzarle. Mentre se "siamo totalmente senza conoscenze, non c'è nulla su cui, nella nostra disponibilità, non possiamo far leva". O ancora (p. 97): "è solo in quanto siamo senza conoscenze che facciamo leva" sul "fare spontaneo del mondo "5 e, di conseguenza, possiamo "far correre tutti gli esistenti" senza dover temere "esaurimento". L'"auto-adequamento" permette, liberandole, il miglior uso di tutte le funzioni (la prospettiva non è teorica come nei Greci, ma riferita all'andamento delle cose - il processo delle esistenze e il miglior regime della vita), è ciò che chiameremmo la congruenza. Di questo vanno sottolineate due conseguenze, accentuando lo scarto: mentre la conoscenza mira alla verità, questa non-conoscenza mira alla congruenza; e, di conseguenza, ciò che si chiama comunemente "conoscere" è ciò che fa ostacolo all'immanenza. L'apparenza o l'immanenza, questa sarebbe insomma la differenza tra Pirrone e il taoista (phainomenon, da una parte, ziwei, dall'altra: nozioni ultime). Risulta di colpo giustificato il fatto che io abbia dovuto considerare l'immanenza ciò a cui tutto questo discorso continua a rimandare - ciò su cui esso continua a tornare. L'immanenza è infatti ciò che si può dire solo "lasciando", di sfuggita. Non perché "la cosa" sia ineffabile (la sorte riservata alla "trascendenza", ci siamo abituati), ma perché l'immanenza si perde inevitabilmente nella parola, svanisce al pensiero. In una costruzione verbale, le frasi subito la assorbono, la rinchiudono, la irrigidiscono; ecco perché, più fluida e slegata, la musica la coglie molto meglio della parola. Invece di superare tutto ed essere inaccessibile, l'immanenza "passa" attraverso tutto, non si

può trattenerla; non si può catturarla. Così non si può procedere altrimenti che ritornandoci sopra, girandole attorno, come ha continuamente fatto il pensiero cinese, per incursioni successive, a partire da un punto o da un altro - si equivalgono tutti. Frontalmente, dispiegandone il concetto, si finisce ben presto per non coglierne niente (salvo in Spinoza? - ma perché ne fa vacillare le risorse portandole all'estremo); di solito, è rinnovandone la visione di scorcio, in una sorta di variazione continua, che potremo intercettare questo "solito": in un enunciato "insipido", vacuo, rado, che, per restare sul filo dell'immanenza, si trattiene dal costruire e si limita sempre a cominciare a dire - a dire " appena" (cfr. Wang Bi, che commenta Laozi, ~ 23). L'apparenza invece ha più consistenza teorica, dato che si connette alle radici dell'ontologia, anche se tutto lo sforzo dello scettico consiste nello staccarla da esse. In Pirrone, si tratta di una apparenza "pura", ci dice Marcel Conche (in Pirrone o l'apparenza): né apparenza "di", né apparenza "per" (a differenza del fenomeno che manifesta un in sé), essa non lascia apparire che se stessa, non lascia apparire niente: "nella trasmutazione di ogni cosa in apparenza (sorta di annichilimento universale che lascia tutto sussistere), [Pirrone] trova il principio di una saggezza" (p. SI). Egli vi troverebbe il principio di una saggezza, in effetti, in quanto, come già avevano colto i sofisti, unici, nel quadro ontologico che i Greci hanno istituito, le apparenze non sono più disgiuntive (e dunque permettono di essere comprensivi): "...perché le apparenze non si oppongono tra loro. Esse non suscitano dunque, di per sé, alcun conflitto, alcuna agitazione, alcun turbamento".

Non è nell'apparenza (di cui non hanno affatto il concetto), ma nell'immanenza (quella della "via"), che la saggezza va attinta, hanno pensato i Cinesi; perché è

nell'universalità del "cosí di per sé" che le disgiunzioni si aboliscono, precisa il pensatore taoista, e dunque qualsiasi conflitto si estingue. Di nuovo, il dialogo è la scappatoia più comoda per appropriarsene, o piuttosto il suo contrario, un anti-dialogo: in cui uno non risponde all'altro, ma si sposta a monte della domanda dell'altro e, domandando a sua volta, la risolve dissolvendola:

"Poco fa, camminavi e ora ti fermi. Poco fa, eri seduta e ora ti alzi.

Perché non hai una condotta indipendente?"

L'ombra rispose: " Non dipendo forse da qualcosa, per essere Così ?

Questo qualcosa non dipende a sua volta da un'altra cosa ?

Io dipendo forse da qualcosa proprio come il serpente dipende dalle sue scaglie e la cicala dalle sue ali ? come potrei conoscere ciò che fa sí che io sia ora cosí, ora non Così ? "

Immanenza o dipendenza: è solo quando si tronca la catena senza fine delle dipendenze, e non si costruisce più, che si può scoprire l'immanenza - la si intercetta, la si vede emanare (nella sua evidenza); e lo stesso vale per la frase. Dal punto di vista infatti delle concatenazioni causali, quello della produzione, niente è più dipendente dell'ombra, a meno che non sia appunto l'ombra dell'ombra - si potrebbe risalire all'infinito. E cosí pure si potrebbe andare avanti all'infinito: " Se facciamo dipendere l'ombra dal corpo, il corpo dipenderà dal creatore; poi ci chiederemo: il creatore, a sua volta, da che cosa dipende?" (Guo Xiang, p. III). Come, all'inizio, il suono esisteva pienamente (cioè naturalmente) solo quando veniva percepito come suono emesso, e non prodotto, non causato ma spontaneo, cosí, in quest'ultimo sviluppo del capitolo, ogni esistenza si coglie sempre, fosse anche quella di un'ombra, solo a partire da se stessa,

procedendo da se: si coglie solo procedendo. "Questo rappresenta il dispositivo celeste [naturale] del di per se. Essere seduti o alzarsi non dipendono da altro e si ottengono da sì. Chi ne conosce la causa indagando su che cosa sia ciò per cui [è così]?" Questo «dispositivo", o impulso naturale - quello del "cielo", è quello che mascherava l'altro dispositivo, quello dello spirito avvenuto - costruito, artificiale - che scocca ogni volta il suo dardo pronunciando un giudizio. Così, se la non-conoscenza apre la via alla saggezza, non è perché conduca a una "saggia" rassegnazione, per accettazione dei limiti umani, e nemmeno perché, predisponendo all'umiltà, con la sua ammissione di ignoranza, converta alla fede, ma perché, non "indagando" più, ci si dispone ad accogliere quel che viene, come viene, a prendere le cose "come vengono"; e niente più ci turba.

3. Infatti su questo c'è unanimità, si esita anche a dirlo tanto è banale. Discorso piatto, senza tensione, senza desiderio, e anche senza la minima rugosità - il pensiero non vi fa più presa: la saggezza "porta alla serenità". Come "asti senza di preoccupazione" per il mondo (apragmosune, cfr. Zhuangzi, p. 97: bu cong shi su wu) e come assenza di turbamento, la "atarassia". Concetto disperatamente povero, nell'una o nell'altra versione, in quanto senza sviluppi teorici e anche senza possibilità di problematizzazione (la mette a tacere) - incurabile. La filosofia, invece, è il discorso della differenza, si è arrogata l'originalità e, di conseguenza, si accaparra tutto l'interesse; mentre la saggezza è perduta in quanto non è più (decorosamente) enunciabile. Con essa il tragico sarebbe abolito: la percezione di una equivalenza radicale dissolve ogni possibilità di dramma; il fatto di troncarsi di netto la ricerca senza fine delle conoscenze

impedisce di considerare il mondo, e la vita, come enigma. "Il pirronismo è tanto esattamente una concezione antitragica", constata Marcel Conche, da indurlo a sospettare che il suo autore vi sia pervenuto solo dominando il senso tragico che avrebbe segnato la sua giovinezza. A leggere il quadro che traccia della corsa travolgente degli uomini, che si "affaticano", senza sapere a che cosa "tenda" (p. 56), potremmo immaginare che il pensatore taoista sia una delle rare individualità della Cina antica (con Qu Yuan ?) ad aver provato un sentimento analogo e ad aver reagito contro di esso. Infatti nel suo insieme, e ne è anche uno degli aspetti più caratterizzanti, il mondo cinese (ideologico) è sotto il regno manifesto dell'armonia, è chiuso alle risorse dello scontro e del conflitto, anzi non sembra neppure sospettarle: ecco perché la sua forma di pensiero privilegiata è la "saggezza".

Ci sarebbe qualcosa di ancor più odioso come luogo comune (ma secondo logica è da questo che avremmo dovuto cominciare): il saggio vivrebbe "come pensa"; a differenza della filosofia che si è sviluppata in una pura attività teorica, il saggio "mette in pratica". Curiosa posizione, d'altronde, quella della filosofia a questo proposito: essa ha ragione di accontentarsi della sofistica di non preoccuparsi più di vivere la verità, ma è la filosofia stessa che ha scavato il fossato teoria/pratica (la "conoscenza" e l'Azione") che progressivamente ha reso la saggezza impossibile in Europa, ne ha estirpato le condizioni. Come se si potesse concepire (il "vero") e poi praticare (il "bene"), e fosse possibile una "applicazione" alla vita (come tra scienza e tecnica). Questo in vista della "felicità": una nozione che i Cinesi non hanno valorizzato perché non l'hanno staccata dalla logica della regolazione e si sono guardati dal riferirsi al regno dei fini e alla teleologia. Noi invece abbiamo astratto la "Felicità" per

farne un'essenza, un assoluto, come lo abbiamo fatto della Verità; e di conseguenza, per colmare il fossato si è dovuto far ricorso niente meno che alla legge, religiosa o morale (e da ciò deriva anche l'importanza della fede, che fa coppia con la filosofia nell'Europa classica, perché offriva una possibilità di adesione che compensava il carattere speculativo dei principi). Ma Pirrone, che è un giovane contemporaneo di Aristotele, si situa ancora troppo presto, nella storia di questo fossato, per sperare di colmarlo. Ed è questo a fare la sua originalità, a dire dei dossografi, allorché diventa ancor più pressante, passando sotto la responsabilità della filosofia, in un mondo sconvolto dalle conquiste di Alessandro, il bisogno di una "verità-liberazione": egli "accompagna con la sua vita la dottrina", si è detto di lui; in altre parole, si conforma ad essa. Secondo Antigone di Caristo, avrebbe seguito lui stesso col più estremo rigore quel che insegnava: fino al punto di andare a sbattere contro i muri, di non prestare attenzione ai carri o ai cani randagi, ai burroni. Perché tutto è solo apparenza. Ma, appunto, possiamo mettere in pratica una tale indifferenza (adiaphora) ? Aristotele aveva già posto la questione: il filosofo dell'indifferenza "ritiene che una cosa sia migliore dell'altra. . . , se uno prima ritiene meglio bere acqua o vedere un uomo, poi cerca di fare queste cose" (Metafisica, Gamma, 4). Impossibile, nella vita, tenere la bilancia in equilibrio: inseguito un giorno da un cane, riferisce ancora Antigono di Caristo, Pirrone si rifugiò su un albero; avendo un amico mancato di parola, va in collera. . . Tanto è "difficile", avrebbe ammesso, "spogliare l'uomo".

Ora, appunto, è proprio questo che, quando ci accostiamo al pensiero cinese, non tanto ci sorprende, perché solo in modo molto progressivo ce ne rendiamo conto, quanto insidiosamente ci oppone resistenza, dandoci l'impressione che non avremo mai presa completa su di esso e che qualcosa

continua a sfuggirci. Non avendo scavato quel fossato (anche se non ne ha ignorato la possibilità) e non avendo disgiunto la speculazione dalla vita, il pensiero cinese non è portatore di un senso intelligibile - non consiste in idee. Pensiero dell'immanenza, esso non richiede sforzi né per essere compreso né per essere seguito (ed è questa assenza di sforzi da fare, che si diluisce senza analisi, a rendercelo inaccessibile) Parlare di seguire, d'altronde, è ancora dire troppo. Infatti "la via", lo abbiamo visto, non è da "seguire", come se fosse una sorta di modello o di precetto che, dall'esterno (quello della credenza o dell'astrazione), viene a informare l'esistenza; dato che la via consiste nell'aprirsi all'immanenza, non può essere l'oggetto di nessuna intenzionalità: se occorre fare sforzi, fino all'impossibile, per rimanere nell'indifferenza e, senza disapprovare né approvare nulla, confidare nelle apparenze come fa il pirronismo, al contrario, di sforzi non se ne devono più fare per prendere le cose come vengono e conformarsi al libero corso di ogni così. E se il saggio è aperto a tutti i così e, per lui, tutti si equivalgono sulla via della regolazione, non è tuttavia "indifferente" nel suo comportamento, dato che la sua disponibilità lo porta ad abbracciare, ogni volta, ciò che va nel senso della "via" (in questo si accosterebbe piuttosto allo stoicismo - ma lo stoicismo conserva l'idea di rappresentazione). Essere insapore, come lo è il saggio cinese, non significa essere indifferente; al contrario, questo stato, massimamente neutro, è quello che permette di prestarsi meglio all'avvento delle differenze - di percepire l'infinita varietà dei suoni emessi, senza che si disturbino gli uni con gli altri. E d'altronde sintomatico che, cercando di giustificare una saggezza fondata sull'apparenza, Marcel Conche giunga a spostare l'apparenza sul lato dell'immanenza e ritrovi le formulazioni taoiste: "dato che l'universo degli enti non è più

reificato da noi e levato davanti a noi, contro di noi, dai nostri giudizi", bisognerebbe, "senza più giudicarle", "lasciare le cose semplicemente a se stesse" (p. 130).

4. Nell'ambito della cultura europea, è Montaigne che lo dice meglio. Sotto l'influsso del pirronismo, liberandolo dai contraddittori (ma anche da una psicologia stoica dell'assenso, come da un epicureismo della propensione e del piacere, ecc.), egli ha concepito una "natura", depurata della filosofia, a cui è in veste di "saggi" che ci "si affida":

I filosofi, con gran ragione, ci rimandano alle regole della Natura; ma esse non sanno che farsene d'una così sublime conoscenza; essi le falsificano e ci presentano il suo viso dipinto a colori troppo accesi e troppo sofisticato, dal che nascono tanti diversi ritratti di un soggetto così uniforme. Come essa ci ha fornito di piedi per camminare, così ci ha fornito di prudenza per condurci nella vita; prudenza non tanto ingegnosa, vigorosa e solenne come quella di loro invenzione, ma, in confronto, facile e salutare, e che assai bene fa ciò che l'altro dice, in chi ha la fortuna di sapersi condurre semplicemente e "- regolatamente, cioè naturalmente. Affidarsi nel modo più semplice alla natura, è affidarcisi nel modo più saggio. (III, 13, Dell'esperienza).

Di un soggetto "così uniforme": questa immanenza è ordinaria (sfugge per la sua ordinarietà, ed è per questo che la filosofia è tentata di innalzarla e si differenzia ingegnandovisi); "ma, in confronto, facile e salutare": basta abbracciare la via della regolazione attraverso l'avvento di ogni così. L'"ignoranza" non è più mancanza di conoscenza, ma una "incuriosirà", "capezzale dolce e molle" "per riposare una testa ben fatta". "Lasciamo fare un po' alla natura"; "cediamo naturalmente" ai mali, "secondo la loro condizione

e la nostra". A discrezione, "lasciamo il passo". E il luogo da dove "passa" è il corpo, corpo che cambia, corpo che invecchia: "Ecco un dente che mi è caduto or ora, senza dolore, senza fatica: era il termine naturale della sua durata".

Dopo la precipitazione del desiderio, passato il tempo di imporre il proprio progetto alle cose, c'è un tempo in cui si comincia a lasciar venire, dice Montaigne, in quest'ultimo saggio, in cui si comincia a lasciar "passare", a lasciare che le cose accadano. La saggezza stessa viene. Viene come viene la vecchiaia. Di per sè - viene da sè: l'età, la vecchiaia sono l'esperienza che facciamo - che non possiamo non fare di ciò che viene da sé. Se la saggezza viene con la vecchiaia è proprio perché non possiamo essere saggi in gioventù (non potremmo essere che filosofi: basta avere la "testa" filosofica); e se la saggezza "non parla" alla gioventù, è perché quest'ultima può certo comprendere - in termini intellettuali, di idee - ma non può "realizzare". Serve tempo per questo, o più esattamente svolgimento (a questo i Cinesi sono attenti, loro che pensano il processo delle cose): di modo che, cominciando a distendersi e rilassarsi, la vitalità si mette a lasciar passare; e, avendo il corpo iniziato a morire, io "mi dissolvo" e "sfuggo a me stesso", come dice Montaigne; diventiamo insomma progressivamente sensibili, grazie a questo ritirarsi della vita, al corso delle cose che ci fa scomparire, cominciamo a impregnarcene. Non c'è più un sé di fronte al mondo (il sé in espansione e il mondo come oggetto di conoscenza e di conquista), ma, avendo "noi stessi" cominciato a spegnerci e a staccarci (Montaigne insiste: "E questa parte del mio essere e parecchie altre sono già morte, altre morte a metà... "), "comprendiamo" (nel senso di essere comprensivi) il passaggio continuo delle cose; e, facendocene contemporanei, viviamo "a proposito" ("Il nostro grande e glorioso capolavoro è vivere a proposito"). Se

la saggezza è un effetto del tempo che passa e della vecchiaia che viene no è perché ci rassegniamo e nemmeno perché "accettiamo" le cose come sono, o perché non proviamo più il desiderio che siano diversamente, ma perché le prendiamo semplicemente come vengono, senza più giudicarle, nel loro passaggio - en passano: "realizzando" che tutto non fa che passare. Come c'è un tempo personale della saggezza, c'è ugualmente un tempo storico della saggezza, o almeno della sua espressione: occorrono condizioni particolari per accorgersene. Montaigne riesce a dir[lo] nella faglia che si apre fra il sapere conquistatore degli umanisti, che ridispone il mondo, e la costituzione del soggetto cartesiano come soggetto conoscente. Tra il gesto di un ritrovamento e quello di una fondazione. "Sé" non si confonde più con una appropriazione incantata delle cose, né è ancora divenuto per secessione, e per chiarificazione - appropriandosi di se stesso - res cogitans; "sè" è in cavo, "sé" è aperto. "Intellettualmente sensibile" - "sensibilmente intellettuale", è un se aperto al diverso, sensibile ai "tratti tanto particolari" di ogni così; è un sé di "esperienza". - Ma come dir[lo] al di fuori di "sé" ? Come dire l'"immanenza", o piuttosto lasciarla passare, se non è più nella prospettiva del se che la si percepisce, e neppure dal lato delle "cose", che si arena nell'oggetto ? ma come [ciò che] non cessa di passare ?

VII. Dire un senso - lasciar passare l'immanenza

I. Sappiamo dove porta logicamente lo scetticismo (secondo Aristocle che riassume Pirrone): sradicando la nozione di essere, rinunciando al principio di contraddizione, lo scettico si mette nell'impossibilità di dire; nell'ordine delle conseguenze per la condotta, l'"afasia" precede l'atarassia. Lo scettico non può in effetti pretendere di affermare il suo scetticismo senza che il linguaggio di cui fa uso finisca per attestare il contrario: dato che esso continua ad implicare l'essere e ad ancorare le differenze, egli fa lega con l'avversario dogmatico; così la tesi pirroniana viene a essere immediatamente tradita nel momento stesso in cui è detta. Il che si ricollega alla critica rivolta fin da Platone ai sostenitori del divenire: se le cose sono radicalmente instabili, come evitare che le designazioni stesse non si trovino trascinate in una intercambiabilità che niente può più limitare? Non si può far uso del linguaggio se non è garantita la stabilità dei significati. Questa doppia constatazione si ritrova nel pensatore taoista (p. 83). In termini generali, il linguaggio è "senza costanza", non ha mai offerto norme fisse (queste variano soprattutto in funzione dell'"altro" o del "se"); e, d'altra parte, mentre la via, il tao, <<non ha mai conosciuto demarcazioni" (tra un questo e un quello), non appena si sostiene che è "questo", si instaurano delle separazioni. Questo accade quando tali demarcazioni fungono da categorie ideologiche, come nei confuciani: ponendo a

"sinistra" ciò che si disprezza, a <destra" ciò che si apprezza, si "classifica" secondo il grado di parentela e si prescrive una "equità" che sia funzione dei valori; e ugualmente accade quando fungono da categorie logiche, come nei moisti: dalla "distinzione" deriva la "discussione" che, a sua volta, comporta la "competizione", da cui nasce un conflitto nel quale ognuno mira ad avere la meglio. Dal momento in cui si dice qualcosa, si opera in senso contrario rispetto all'indistinguibilità delle cose, si perde di vista il loro fondo comune e, disgiungendo ogni *cosí*, lo si imprigiona e irrigidisce. Dire è scegliere, dire è spezzare; ciò facendo, si "offuscano" l'indelimitebilit  e l'indissociabilit  del corso - della "via" che si estende continuamente da tutti i lati, su di uno stesso piano (l'esistenza), dunque senza pi  spigolo, e nemmeno biforcazione o lato; il suo "grande quadrato"   "senza angolo" (cfr. p. 87 e Laozi, 41): infatti senza privilegiare niente - senza mettere niente in rilievo - e senza separare niente, la via pu  fare esistere tutto (coesistere: il "mondo").

Quando si oppone la parola alla saggezza, ne deriva una conseguenza del tutto naturale. Una esclude l'altra. E' solo "se non si parla" che si riesce a "(ri)mettere tutto su di uno stesso piano", su di un piede di uguaglianza (p. 949). Dal momento in cui si parla, invece, "tutto non   pi  sullo stesso piano": qualunque affermazione recisa, in s ,   un partito preso e, di conseguenza, si instaura una differenza che va a costituire l'alveo delle preferenze; la parola introduce una "parzialit  [partielit ]" che si traduce nell'essere di parte [partialit ]. Ogni dire in effetti mette in risalto qualcosa, e in tal modo comporta l'abbandono del carattere piano, "uguale", dell'esistenza. Piano di fondo - indifferenziato, ed   questo il fondo d'immanenza. Di conseguenza, l'esistente che viene detto pu  essere etichettato, collocato, descritto, ma, tagliato fuori da questo fondo, non   pi  colto nel suo slancio, nella

sua mobilità - o semplicemente nella sua "vita" (e di nuovo la nostra concettualizzazione europea, facendosi bergsoniana, diventa sgradevolmente molle e cedevole). Il "mettere su di un piede di uguaglianza" a cui tende la saggezza "non è esso stesso su un piede di uguaglianza con la parola", conclude il pensatore taoista. Così torniamo all'ingiunzione scettica: non parlare, l'"afasia". Per ritrovare il piano di fondo (uguale) dell'esistenza, bisogna far ritorno al silenzio.

2. Sappiamo anche in che modo gli scettici hanno tentato di affrontare la difficoltà purgando il logos della sua inclinazione ontologica. Magari, inizialmente, considerandolo solo come un purgante che evacua se stesso evacuando il resto: a differenza degli altri discorsi, che pretendono di valere per se stessi, il discorso scettico non mirerebbe che a liberarci dal discorso scomparendo insieme ad esso.

Soprattutto, gli scettici hanno messo a punto delle forme di enunciazione che tentano di sfuggire all'alternativa fra una logica del senso (che si fonda sul riferimento) e una logica dell'assurdo - che riduce al silenzio. Sia con l'impiego sistematico di prefissi privativi che, barrando in anticipo ogni possibile determinazione, ostacolano la funzione predicativa dell'enunciato ("in-differente" - "in-stabile" - "in-determinato"); sia ancora giocando sulla flessibilità semantica (cfr. Frédéric Cossutta), facendo ricorso a termini che, senza essere completamente equivalenti, continuano tuttavia a concordare e quindi a prolungarsi, in modo che, operando così per slittamento progressivo, sopperiscono all'impossibile stabilizzazione del campo semantico. Attraverso questa fluttuazione terminologica, un riferimento viene mantenuto, ma non è più assertivo e resta obliquo. In breve, il discorso

pirroniano sarebbe un antidiscorso che, negando senza negare, affermando senza affermare, prende le distanze dal suo dire man mano che lo dice. Le parole direbbero insieme ciò che dicono e il nulla di ciò che dicono (Marcel Conche): prendendosi gioco ironicamente della determinazione dogmatica che lo contraddice, tale discorso denuncerebbe al tempo stesso l'illusione che ogni discorso genera.

Aristotele infatti aveva già posto il problema: se non si ritiene più che qualcosa di vero "non sarà simultaneamente non vero", ma si mettono il vero e il falso su di un piede di uguaglianza e si cancellano le differenze, non si potrà più enunciare niente. Infatti si dirà "questo e non questo allo stesso tempo", si abolisce la condizione di possibilità di un senso. Ora, proprio questa è la questione che il pensatore taoista affronta, ma prendendo un partito completamente contrario: come riuscire a dire questo e non questo allo stesso tempo e con ciò ad affrancarsi dalla loro disgiunzione? Non più [il] dire come un "questo" che si distingue, chiuso nella sua individualità e di conseguenza irrigidito, oggettivato, perché separato dalla globalità del suo corso e divenuto esclusivo, ma cogliere attraverso ogni "questo" il fondo comune uguale, indifferenziato - che lo fa essere così. Si scopre, o piuttosto si ritrova, un'altra funzione che la filosofia aveva escluso (ma che la poesia, almeno moderna? - Mallarmé, Rimbaud - aveva recuperato) e che la biforcazione con la Cina permette di rivisitare. Alla parola non spetta più, determinandosi, dire il senso (in funzione del principio di contraddizione; cfr. Cassin-Narcy: la "decisione" del senso), ma ciò che le spetta è, attraverso le determinazioni che richiama, e in virtù del fatto che le fa traboccare, lasciar passare l'immanenza. L'immanenza infatti (quella della "via") è ciò che possiamo "dire" (separatamente, facendola risaltare) e possiamo richiamare solo lasciandola passare. "Lasciar

essere" - "lasciar passare": indifferentemente e qualunque cosa si dica, ma neutralizzandone il carattere esclusivo.

Abbiamo già considerato la rinuncia al dire, a vantaggio di un altro impiego della parola, in un passaggio citato precedentemente, ma che la traduzione mi obbligava a rendere in modo davvero troppo preciso, e dunque restrittivo - comprimendo grammaticalmente le formule e irrigidendo il semantismo (sopra, p. 163). Lo riprendo parola per parola:

Accompagnare sole luna
tenere spazio - durata
per / fare questo commessura - unire
lasciare questo scivolando - oscuro [...]

Parola sfocata, vaga, allentata, come si diceva in apertura, in cui si schiude il solo semantismo che consente di mantenere il parallelismo (come espressione della polarità operante in tutto il processo): il primo modo di salvare la parola è indeterminarla: non dicendo più niente per nome, con precisione, ma espandendosi all'estremo, essa riuscirebbe a lasciar passare. Nella dissoluzione del senso - per espansione delle differenze - passa l'indistinguibilità della "via". Il che induce a concepire altrimenti la funzione referenziale della parola: senza comunque abbandonare ogni rapporto referenziale fino al punto di perdere contatto con il referente. E una formula a dircelo a proposito del saggio: "senza dire, dice - dicendo, non dice" (p. 97). O, per essere più precisi, dato che dire significa qui riferirsi (cfr. il suo impiego nel Canone moista A, 80; B, 35), la parola del saggio senza rimandare [a nulla], rimanda a [qualcosa]; rimandando a [qualcosa], non rimanda a [nulla]". Vi si ritrovano le due fasi della saggezza, questa parola non si incolla né abbandona. Non si incolla al riferimento, in modo diretto, né

abbandona ogni rapporto referenziale e quindi non diventa vuota: non si arena in referenti e neppure si priva di ogni capacità di riferimento; il rapporto referenziale non è rotto ma è diffuso e, di conseguenza, in ogni occorrenza, obliquo. Invece di essere limitativo, il riferimento diventa evasivo; invece di essere vincolante, è disponibile: restando aperto nel modo più completo - come è "aperto" lo spirito del saggio -, il riferimento si presta al tutto che lo attraversa e al tempo stesso è espressivo di ogni cosí. E per questo motivo che la formula di saggezza è cosí povera, nel suo enunciato - e sembra deludente -, ma non cessa di dare da pensare: perché nella sua piattezza, raggiunge questo piano di fondo (uguale) che fa comunicare tutto e, in tal modo, diventa comprensiva. Infatti se non costruisce né svela un senso, nemmeno lo nasconde per suscitare il desiderio, per il fatto che lo si debba penetrare, conquistare e meritare. No, la parola del saggio è piatta - appiattisce: invece di far risaltare i contrasti e cogliere l'originalità, non smette, con la sua banalità, di rimandare a questo tutto comune; e di far intendere l'esigenza, la sola, di ristabilire tutto su di un piede di uguaglianza: Parlando per tutta la vita, non ha mai parlato senza parlare per tutta la vita, non ha mai smesso di parlare (P. 949). In altri termini, il suo silenzio è parlante: tacendo, lascia passare l'immanenza; dato che la sua parola è silenziosa, fa tacere le differenze.

3. Come quando diciamo "va" [ca va] - una cosa che diciamo tutti, tutti i giorni, abitualmente, "a ogni piè sospinto". Infatti, quando diciamo "va" non esprimiamo un senso, perché quel che diciamo non fa nessuna differenza o, per essere più precisi, perché è senza dubbio, di tutte le espressioni possibili, quella che fa meno differenza (tanto dal punto di vista del suono quanto del senso). Al tempo stesso,

questa espressione è completa, non si potrà far altro in seguito che commentarla. "ca" l'indeterminato, senza che un soggetto abbia cominciato a separarsi da un oggetto, o anche semplicemente l'io dal mondo - non solo tale demarcazione neppure vi è abbozzata, ma è resa addirittura impossibile; "va": ciò che, più indefinito di ogni "essere" o di ogni "avere", e sfuggendo alla loro distinzione, non denota propriamente né un movimento né una evoluzione, come il senso di questo verbo comunque implicherebbe; piuttosto un funzionamento, si direbbe (l'yong cinese), se il termine non fosse per noi così rigido, inchiodato com'è a un che di meccanico. Infatti il "va" non è rivolto verso nulla, non è attraversato da alcuna finalità e basta a se stesso a dispetto della sua indeterminazione - non ci si deve domandare verso dove va più di quanto non ci si domandi ciò che va -, si chiude sulla sua incuriosità. Non si può tradurlo in termini intellettuali, in idee. Il "va" tiene conto soltanto di una congruenza, si accontenta di attestare che è percorribile [viable] (il che corrisponde al senso cinese della "via", il tao); ma tale congruenza che l'espressione attesta in modo così sommario è la più globale, a un tempo la più diffusa e la più radicata, perché colta a filo dell'esistenza, al punto che tutto ciò che se ne potrebbe dire in più non sarebbe che una detrazione e, irrigidendola, determinandola, la perderebbe. Dicendo un banale "va", si parla appena e, al tempo stesso, attraverso queste parole passa più di quanto se ne potrebbe mai dire: l'adeguamento continuo - ma il termine, una volta ancora, è troppo rigido e troppo stretto (sa troppo di nozione) - che costituisce la vita.

4. Rileggiamo anche questa quartina:

Uomini che riposano - [dai] cannelieri fiori cadono

Notte calma - [in] primavera montagna vuota
Luna appare: spaventando [dalle] montagne [gli] uccelli
Momento gridare: [in] primavera [della] valle [al] centro.

Gli uomini si riposano / i fiori cadono, la luna si leva, la primavera, la montagna... I riferimenti non contano affatto individualmente, la parola poetica non si investe (o non si arena) in nessuno di essi - non è descrittiva (e nemmeno narrativa); ma neppure vi è un senso da approfondire a partire da essi, su di un piano simbolico, abbandonando il concreto, per il dispiegarsi di un'idea. Gli uomini che "si riposano", i fiori che "cadono", la luna che "si levati, la primavera, la montagna...: lungi dall'offrire la minima originalità, questi motivi infilati in successione sono fra i più comuni, sono dei cliché. Ora, il valore del cliché poetico sta anche nel fatto che, non essendo più vincolante il suo riferimento, e non essendo da approfondire, da scavare il suo significato (per svilupparsi sul piano delle "idee"), siccome di per se dice poco, o piuttosto dice appena, in virtù della sua banalità, riesce ~ lasciar passare. E lo dico senza giocare con le parole: il cliché, poiché è cavo, lascia passare: non dà luogo a coagulazione del senso, quest'ultimo resta al di sotto, inconsistente - il cliché indifferenzia; così lascia passare questo sfondo del senso, da cui ogni senso si distacca, e che è il suo fondo indifferenziato - fondo "uguale", fondo di evidenza. L'evidenza trascorre da un cliché all'altro. Infatti il concreto che essi evocano non descrive il mondo, e nemmeno serve a rappresentare indirettamente il pensiero, non è né cosa né segno - anch'essi rimandano senza rimandare. Dato che non ci si attacca ad esso, e nemmeno da esso ci si distacca, allo scopo di superarlo, il concreto diventa discreto e si lascia attraversare; nella banalità del cliché, il riferimento non è più insistente ma rimane evasivo, risulta

globalmente allusivo di ciò che non si può attribuire né delimitare con precisione: il corso "delle cose", del "mondo", della avita" - o semplicemente: la vita (l'immanenza). Invece di "dire" (imponendo un senso: descrittivo o ideale, che sia comunque rilevante o inventivo), questi cliché tessono una sorta di fondo del linguaggio in cui, venendo a riassorbirsi gli effetti di senso, si realizza, o piuttosto si lascia realizzare, [quel che] è la vita. Infatti, se questi cliché sono i più comuni, la loro tramatura deve essere sottile per riuscire ad afferrare: la "montagna" e la "primavera" sono prima congiunte per poi dispiegarsi faccia a faccia nei versi successivi; iscritti in parallelo, il "vuoto" e il "centro" si rispondono per chiudere la poesia (e, perciò, dischiuderla); come alla luna che si vede salire progressivamente risponde il grido dell'uccello che si sente a intervalli regolari. .. In poche parole, c'è mondo - tutto coesiste. Ma senza che, propriamente parlando, vi sia discorso che serva a enunciare: la rete tesa da queste poche parole (e questa rete - ma non ho potuto renderne conto - è musicale) fa udire il silenzio come lo fa udire il grido d'uccello che si sente a tratti giù nella valle - fondo del silenzio che non è mai detto ma di cui tutto il paesaggio è impregnato. A imitazione delle parole del saggio, la poesia fa tacere le pretese del senso, e questo semplicemente in virtù del suo trattenersi e della sua banalità, i cui effetti si congiungono.

5. Il rifiuto delle distinzioni nette si avverte in queste formule (p. 83):

Versare senza mai riempire,
attingere senza mai svuotare
e senza sapere da dove questo viene,
ecco ciò che si chiama custodire lo splendore.

Pieno e vuoto si distinguono l'uno dall'altro come il questo e il quello, e si tratta di termini non solo antitetici ma anche disgiuntivi. Ciò che caratterizza la formula di saggezza, al contrario, è che, evitando la disgiunzione - "pieno" da un lato, "vuoto" dall'altro -, si mantiene costantemente nel punto di transizione dall'uno all'altro; così non c'è bisogno di scegliere e tranciare di netto. Senza mai riempire né svuotare, mantenendosi fra gli stati opposti della saturazione e del prosciugamento che sono, essi sí, chiaramente identificabili e si costituiscono come qualità, la formula accosta le cose allo stadio della dissolvenza o del passaggio: lo stadio della mezza-tinta in cui è a un tempo questo e non questo, lo stadio del tono neutro o del tono insipido - del tono grigio (cfr. Wittgenstein: la saggezza è grigia) -, grazie al quale si mantiene nella corrente delle cose, non oscillando da nessun lato, e può evitare la parzialità. Se la saggezza è "grigia", in effetti, è per non escludere nulla. Infatti se "la via brilla" e se, distinguendosi, attira l'attenzione (e dunque necessariamente la distoglie da altrove: infatti, per questo solo fatto, si produce un "altrove"), si diceva in precedenza "non è più la via" (poiché essa è ovunque). Quindi la saggezza consiste, senza cercare di indagare sul fondo d'immanenza ("da dove questo viene" l'"incuriosità" di un Montaigne), nell'"armonizzare la luce" (Laozi, ~ 56) o, come si dice qui, nel "custodire lo splendore». Ma come dire la legatura della parola (come si parla di "legatura" in musica [la linea curva applicata a una serie di note che vanno eseguite senza interruzione di suono. N. d. T.]) ? O, almeno, se non si può cogliere questo modo ininterrotto del passaggio, in quanto non è discernibile, se ne dovrebbe distinguere, arretrando e rintracciandolo da un bordo all'altro, il carattere fluttuante: a un tempo fluido e alterno, dato che non si immobilizza da nessun lato, ma evolve nella transizione dall'uno all'altro, per

non perderne nulla. Un'immagine caratterizza in tal senso la formula di saggezza tanto bene che ha finito per servire a designarla (cfr. cap. Yu Can, p. 947; cfr. anche *Le Détour et l'Accès*, pp. 380 sgg.). Esisterebbe, descritto già nell'Antichità, un tipo di vetro o bicchiere che, quando è pieno, si inclina, e, quando è vuoto, si raddrizza: invece di restare nella stessa posizione, cambia in funzione della situazione. L'immagine è chiara: non avendo posizione fissa (cfr. la bilancia, simbolo della congruenza), il recipiente richiama, a dire dei commentatori, la capacità dello spirito che, invece di attaccarsi a una concezione, in quanto spirito avvenuto, rimane disponibile e non prende partito; e, come il liquido che trabocca si riversa indifferentemente da tutti i lati, esso illustra l'assenza di punto di vista (direttivo) e, perciò, di parzialità. Mentre la parola di verità disgiunge fissando e, così facendo, fa ostacolo al tutto dell'evoluzione (e di qui viene il suo costante errore), la caratteristica della formula di saggezza è di essere senza rigidità né fissità: invece di affidarsi a una stabilità, delle cose o dei significati, notoriamente illusoria, sa, in virtù della propria fluttuazione, adeguarsi alla loro inconsistenza. Meglio è modificandosi senza sosta che va sempre al fondo delle cose. Infatti, rinnovandosi e scorrendo "di giorno in giorno" come accade per il bicchiere, la parola di saggezza "si accorda con il limite del Cielo" (limite naturale), viene detto; invece di pretendere di dire un senso, anch'essa "si espande a discrezione": espandendosi a discrezione, solo questa parola riesce ad andare "fino al termine" del processo (p. 108). Perché è proprio questa "parola fluttuante" che meglio può, non tanto dire il reale significandolo, ma contenerlo (cfr. il bicchiere) accordandosi ad esso fino al limite del suo dispiegamento, per "coprirne la durata"? Dato che le cose non cessano di sostituirsi per "attualizzazioni differenti", in un corso che

non ha né "inizio" né "fine", e al quale non si può trovare "ordine dato", conviene rispettare l'"uguaglianza naturale" anche con le parole. "Non ci si può dunque attaccare a un enunciato particolare" che serva da "punto di partenza", o da principio, precisa un commentatore (p. 952). Una parola evolutiva, invece, che continui a rinnovarsi e, perciò, non imponga orientamento né priorità, è in grado di rispondere a ogni così, in quel che ha ogni volta di inedito, prestandosi al suo avvento particolare; e al tempo stesso è in grado di far intendere, variando dall'uno all'altro, il fondo indifferenziato del processo, questo fondo "uguale" che li collega. Non è dunque la determinazione di un senso ciò che, seguendo la logica delle specificazioni, e nel rispetto del principio di contraddizione, potrà farci comprendere il reale nelle sue sfumature e insieme nella sua profondità (e anche nella sua intensità); infatti il dire che rende il reale stabile, distinguendone delle qualità, è sempre prefabbricato. Al pensatore taoista attribuiamo una strategia inversa (cfr. cap. Tian xia, p. 1098).

Una strategia in cui, al contrario, sono l'espandersi e il traboccare della parola che possono coglierlo nel suo corso e afferrarlo; questo perché allora si produce un rilassamento del dire, e viene meno la ristrettezza di un punto di vista. E parlando in modo indifferente che meglio si può lasciar passare (ciò che si designa come l'"immanenza", o la "vita"). Infatti, liberandosi dall'ingiunzione del senso come dalla costrizione delle categorie, si parla come "viene" [ca vient]. Viene: il reale viene alla parola e, in più, la cosa si fa da sé, senza la tensione del dire né la pressione delle parole:

Con termini vacui e lontani, parole vaste all'infinito, espressioni senza capo né coda, si lascia andare a discrezione del momento senza cedere nella parzialità e si guarda bene dal considerare le cose da un punto di vista unilaterale. è per

questo motivo che la formula di saggezza si concepisce come una variazione. Solo essa infatti permette di considerare sempre in modo indifferente questo o quell'aspetto, come viene, "a discrezione" [au gré, e di accogliere senza integrarla in anticipo, e dunque anche senza codificarla la particolarità di ogni cosí. Questa è la parola sempre disponibile e non fa mai nient'altro che cominciare a dire, evitando la costruzione, e può ogni volta volgersi dal lato che occorre; non concentrandosi su nulla, e non mettendo nulla in rilievo, essa risponde col suo solo procedere, restando a filo, all'"uguaglianza" delle cose. E inoltre: poiché, passando da un punto di vista all'altro, permette di non fermarsi su nessuna cosa, la variazione continua a schiudere il punto di vista e lo mantiene aperto; al tempo stesso, è solo continuando a variare l'angolo visivo, ritornandoci sempre sopra, che si può "realizzare" [ciò che], espandendosi attraverso tutto, non è mai isolabile, e non è più visibile a forza di essere evidente. E in questo che la variazione si distingue dal discorso progressivo e costruttivo, in quanto dialettizza, che è proprio della filosofia.

VII. Come è stato possibile ignorare la discussione?

I. Se così separiamo il saggio dai diversi simulacri che di lui abbiamo incontrato ai margini della filosofia - il mistico, il sofista (il relativista), lo scettico, figure a cui si avvicina di volta in volta, per un lato, da un certo punto di vista -, ma si tratta di simulacri da cui ci rendiamo conto che, comunque, si distingue profondamente (e anzi: più lo si avvicina e più prende le distanze da essi), ecco che il saggio diventa inclassificabile: quando si osservano globalmente, tutti i suoi lati sembrano opposti, oppure, avendoli tutti, il saggio di fatto è senza lati? Forse, è proprio il fatto di non avere più nessun lato (che consenta di definirlo) ciò che costituisce il saggio ? Il sofista, ritenuto inafferrabile, era una preda più facile.

E se ci volgiamo alla filosofia, appare ancor meglio, semplicemente, la particolarità del rapporto che li lega. Che si tratti, in effetti, della mistica, della sofistica o anche dello scetticismo, la filosofia ha un bel dichiararsi in aperta rottura con essi, al punto da rendere palese il conflitto e dar adito a polemiche; non potremmo comunque nasconderci che il conflitto fra le parti è possibile soltanto perché la contrapposizione è già preparata, inscritta, organizzata (dunque anche, in un certo senso, già disinnescata). Né possiamo nasconderci che, da una parte e dall'altra, ci si intende abbastanza perché tale disputa abbia un senso il disaccordo è possibile, pur manifesto com'è, solo su di un

fondo di accordo - un accordo che però, al contrario, è tacito; e dato che ci si è posti come nemici dichiarati, perché non dovrebbe essere legittimo, venuto il momento, deporre le armi e trattare ? La filosofia è venuta a patti con la mistica (sull'ineffabile), con la sofistica (sulla retorica) e con lo scetticismo (sul desiderio inesausto di ricerca: la "zetetica"). Non mi pare arrischiato sostenere che, lungi dal fare a pezzi la filosofia nei suoi fondamenti, tutti questi piccoli altri della filosofia hanno contribuito a far meglio risaltare il suo dominio e a sostenerla. Fra la saggezza e la filosofia le cose stanno in modo ben diverso. Dato che la loro scissione è lasciata nell'ombra e non fa parlare di sé, essendo larvale, non ci si aspetta che il loro scontro produca la minima scintilla. E da molto tempo che trattandola da parente povera, la filosofia non si aspetta più nulla dalla saggezza. Più l'una ha preso consistenza, con il suo armamentario concettuale e teorico, il suo assetto metodico, più l'altra è sembrata dissolversi, non si riesce più ad avvistarla. O, per poterlo fare, è stato necessario dedicarsi a una operazione chimica. Invece di lasciarle confuse nello stesso bagno (lo stesso "bagno" del pensiero), come si fa abitualmente, lo si sottopone ad analisi, e allora si vedono i loro elementi ripartirsi sistematicamente in tratti distintivi, sui due confini opposti, saggezza versus filosofia: due corpi si ricostituiscono, completamente indipendenti l'uno dall'altro.

Come dire che, se la differenza è meno marcata fra la filosofia e la saggezza (rispetto alla differenza tra la filosofia e quelli che sono riconosciuti come suoi altri: mistica, sofistica, ecc.), suppongo anche che essa porti subito al conflitto; o che, se l'incompatibilità è minore fra le due, l'esteriorità l'una in contrapposizione all'altra - si riveli la più radicale. La mia ipotesi era che, ricostituendo organicamente la saggezza come polo contrario della filosofia, si fosse in grado di

riconsiderare quest'ultima da un certo esterno - infine: un esterno - per risalire ai suoi partiti presi.

2. La possibile dissociazione fra la saggezza e la filosofia si verifica in relazione a quanto l'una e l'altra si attendono dalla discussione. Quest'ultima infatti appare del tutto agli antipodi rispetto alla variazione. Se nella Cina antica, come ho ricordato, sono state certamente elaborate procedure di discussione, in particolare negli ambienti moisti, al punto che l'insieme delle scuole dovette prenderle in considerazione, resta nondimeno il fatto che i principali pensatori dell'epoca tentano di non prendere posizione diretta rispetto ad esse, oppure, nel caso del pensatore taoista, ne istituiscono apertamente il processo (p. 83). Abbiamo invece il sospetto che il saggio non discuta. Come, in effetti, ogni distinzione contiene in sé qualcosa di "indistinto", si dice, così ogni discussione contiene in sé qualcosa di "indiscusso». Ma a ben vedere quel che resta indiscusso non è solo un residuo della discussione, quello che essa lascerebbe deliberatamente da parte, oppure quello che non si finirebbe mai di discutere, ma ne è la condizione: come è necessario che in fondo a ogni differenza ci sia qualcosa di indifferenziato, il fondo comune, da cui possa emergere una differenza, allo stesso modo ogni discussione presuppone un indiscusso, che essa sottintende necessariamente affinché le due parti si intendano tra loro a sufficienza per potersi opporre, ma che, per questo stesso motivo, non sarebbe in grado di provocare la discussione. Ciò che resta indiscusso è dunque qualcosa di indiscutibile, ed è grazie a questo indiscutibile - o meglio: su fondo d'indiscutibile - che siamo in grado di discutere. In altre parole, resta sempre un fondo del dibattito a cui il dibattito non arriva. Qual è l'alternativa ? La risposta data è laconica: il

saggio "contiene in sé" , tiene insieme - con-tiene come contiene un vaso, o un bicchiere. In altre parole, com-prende.

Non nel senso derivato, intellettuale, di chi perviene alla chiarezza delle idee, ma in quello, più elementare, di chi tiene tutto abbracciato, di chi tiene tutto, su di uno stesso piano, in uno stesso tutto: il saggio non lascia che si dissocino punti di vista che, portati poi a scontrarsi, finiscano per lacerare la realtà. La folla degli altri, invece, discute per "mostrarsi gli uni agli altri", si dice, ciascuno vuole a far vedere" all'altro, vuole far vedere quello che lui vede' - vuole far vedere che è lui che vede. Sotto le parvenze di un dibattito per la verità, il pensatore taoista sospetta che abbiamo sempre a che fare con una "ostentazione" e una parata; ogni faccia a faccia, il che vale anche per gli argomenti, assume il carattere di una messa in scena. E per questo motivo, conclude, che ogni discussione contiene qualcosa di "inavvertito,>. E questo non significa solo che, in ogni discussione, si vedrebbe soltanto il proprio punto di vista, senza aprirsi a quello dell'altro, come intendono di solito i commentatori, ma, più radicalmente, che ogni discussione, mettendo in risalto delle posizioni, e dando poi luogo a un confronto, non può che essere superficiale. Discutiamo sempre solo della schiuma delle cose, lascia intendere il pensatore taoista: discutiamo sempre solo del discutibile. Ciò che la discussione fa emergere, in effetti, è sempre predisposto dal conflitto che essa organizza. Ogni dibattito, essendo qualcosa di costruito, lascia fuori gioco tutto ciò che sfugge alla contrapposizione: lascia fin dappprincipio fuori gioco tutto ciò che, del reale come del pensiero, non potrebbe essere increspato, piegato, opposto, contestato. Ignora fin dappprincipio tutto ciò che non potrebbe essere oggetto di controversia. E dunque per principio che una discussione, a dispetto di se e a sua completa insaputa,

lascerà da parte l'essenziale: quel fondo delle cose che, in quanto è comune, non si lascia dissociare, che, in quanto è uguale, non lascia emergere contrasti. Su di esso la discussione non ha presa. Ciò che è proprio dell'evidenza, come sappiamo, è di essere indiscutibile. E tuttavia è proprio di questa evidenza che bisognerebbe potersi penetrare, è questa evidenza che bisognerebbe "realizzare": quella che ci circonda da ogni parte al punto che non la si può vedere - non solo ci circonda, ma anche ci attraversa: la "vita" -, quella che passa inavvertita perché l'abbiamo sempre sotto gli occhi.

Come il "grande tao", considerato nella sua vastità, "non si enuncia") così la "grande discussione", quella che non sarebbe più artificiosa o cavillosa, "non parla"; infatti, come abbiamo visto, il tao che brilla non è più il tao, "la parola che discute non afferra" (ibid., p. 83). Qualsiasi discussione è sempre troppo codificata, sembra dire il pensatore taoista, per non essere arbitraria, e parimenti si mostra troppo per essere autentica: come la vera "umanità" consiste nel non dare sempre prova di umanità, svolgendosi nelle stesse forme, in modo irrigidito, perché altrimenti rischia di non poter essere "completa"; o come la vera "integrità" consiste nel non far mostra della propria purezza perché altrimenti rischia di non essere più «creduta». Invece di discutere, e proprio perché non discute, il saggio, che comprende tutto su un piano di uguaglianza, si fa "deposito del cielo", si dice, ne è come il ricettacolo. Del "cielo", cioè, come sappiamo, dell'immanente o del naturale: ciò da cui ci allontana sempre più la discussione, poiché questa è la conclusione a cui portano le demarcazioni.

3. Dis-tinzione, discussione: dis- esprime la separazione. In principio è la distinzione e da essa deriva la discussione, l'una comporta l'altra. I due termini sono così prossimi in cinese,

omonimi e spesso sinonimi, appena seguono . La discussione è infatti concepita in Cina secondo una pura logica di separazione, che arriva fino all'esclusione, e mai, o ben di rado, secondo una logica, contraria, di dialogo e di cooperazione. Come è definita dai moisti, essa consiste nell'affermare che è questo, mentre l'altro pretende che non lo sia, e così necessariamente uno ha ragione e l'altro no (Canone, B, 35); e se le condizioni di una risposta rigorosa sono state considerate (cfr. B, 41), non sono però state sviluppate. La discussione non ha infatti una posta in gioco più vasta: i pensatori cinesi dell'Antichità non hanno immaginato che la discussione possa essere produttiva e agevoli la scoperta; e sta proprio qui, visto dalla filosofia questa volta, ciò che costituisce il punto cieco del loro pensiero quello che metterebbe in pericolo la saggezza.

Lo si constata dal bilancio che ne trae il pensatore taoista: Se io discuto con te, e tu hai la meglio su di me invece che io su di te, hai forse necessariamente ragione tu e io necessariamente torto ? E se io ho la meglio su di te, ho necessariamente ragione io e tu necessariamente torto ? Detto altrimenti, non è perché si " ha la meglio" che si ha ragione; e, se si allarga il campo delle ipotesi:

Uno ha ragione e l'altro torto oppure abbiamo ragione entrambi, o entrambi abbiamo torto ?

Da cui la constatazione: Né io né te possiamo saperlo l'uno dell'altro, e un terzo sarebbe nella stessa oscurità. Chi può decidere senza errore ?

Infatti un terzo non saprebbe rimediarvi:

Se interroghiamo qualcuno che è del tuo parere, come potrà decidere, se è del tuo parere ? Se è d'accordo con me, come potrà decidere, se è d'accordo con me ? Lo stesso accadrà se si tratta di qualcuno che è insieme d'accordo con me e con te, o se è di un parere differente da entrambi.

In effetti, un terzo o ribadisce la posizione dell'uno e dell'altro, o di entrambi, ma allora non è più "credibile" (Guo Xiang); o, pensandola diversamente da noi due, fa sorgere una nuova disgiunzione, che si limita a far assumere una diversa piega al pensiero e, essendo solo un'aggiunta alla precedente, a lato di questa e senza comunque affrontarla prima, senza più smentirla o confermarla, non è più "probante". In queste condizioni, io, tu e l'altro non possiamo saperlo uno dell'altro. O "dovremo attendere un quarto?"

Essendo chiusa la via della discussione, resta la via della variazione in cui quello del saggio non è più un dialogo ma un soliloquio. Infatti non è "l'uno dell'altro", relazionalmente, ma "di (per) sé", conclude il commentatore (Guo Xiang, p. 108), che si deciderà "senza errore". Si intende mediante il proprio itinerario, "realizzando" in se stessi, grazie al quale si può incitare l'altro, obliquamente, ma che non si può comunicare. Poiché l'immanenza si scopre, come abbiamo visto, nella dissoluzione dei rapporti di dipendenza, perfino quella dell'ombra in rapporto al corpo, che cosa potremmo attenderci da questa "dipendenza frontale dall'altro " - l'interlocutore - che instaura quella pura " trasformazione di suoni" che è la discussione? Invece di lasciarsi prendere al gioco dei contraddittori, il saggio "armonizza" le opposizioni secondo l'"uguaglianza" naturale, l'uguaglianza del ffcielo", conclude il pensatore taoista: lo fa con una parola che, riversandosi a discrezione, senza più tranciare giudizi, "alloggia" ogni esistente in ciò che non è più " limitato ".

Di questo breve trattato sull'uguaglianza delle cose e dei discorsi, che è anche uno dei più grandi testi del pensiero cinese, e che noi abbiamo letto quasi per intero, solo questo passaggio, dobbiamo ammetterlo, è deludente. Il passaggio infatti organizza un gioco che, una volta di più, ha il fine di smantellare il pensiero e, facendolo oscillare a perdita

d'occhio tra ipotesi avverse, di farlo uscire dalla sua logica alternativa; ma, stavolta, vi si percepisce uno sforzo di denegazione più violento. Il gioco, stavolta, nel suo scrupolo di esaustività, è un po' troppo insistente: come se si trattasse di chiudere da tutti i lati ciò la cui scoperta metterebbe in pericolo il suo pensiero. In particolare: la capacità di progredire attraverso un dialogo in cui si fa vedere all'altro, e viceversa, e che perciò fa uscire dall'esiguità e dalla parzialità dei punti di vista; e inoltre l'apporto di un terzo in funzione di arbitro o di giudice, la cui mediazione permette di sbloccare il carattere esclusivo delle posizioni a confronto; soprattutto, non tanto la ricerca quanto l'elaborazione, e questo in comune, di ciò che non è più una congruenza del momento, ma, per superamento della situazione, si costituisce come verità.

4. " Socrate" (ciò di cui è simbolo) è ambiguo. Non tanto perché è ironico, o perché sarebbe brutto fuori e bello dentro, ma precisamente perché si situa all'incrocio tra la saggezza e la filosofia. O addirittura costituirebbe quest'incrocio ? - è in questo che resta inquietante (ed è di questo che Nietzsche l'ha accusato). In lui infatti, almeno per come Platone lo rappresenta, vediamo la filosofia dissociarsi dalla saggezza e, impegnandosi su di una via autonoma, speculativa, costituire un piano di "essenze" o di "idee" - anche se non sono ancora le Idee - da cui il pensiero non ha più fatto ritorno; sotto un'apparenza di saggezza, e con la sua aria bonaria, avrebbe precipitato il pensiero in una avventura senza uscita: quella della filosofia. Secondo l'immagine di Epinal che se ne dà, o che si dà lui stesso per rassicurare, Socrate è incurante, indifferente, abbandona le conoscenze impossibili per rivolgersi al solo progresso personale - metterebbe in pratica,

lui; ma è anche a lui che la filosofia attribuisce l'istituzione di un logos fondatore (cfr. Aristotele), consacrato alla ricerca di un in sé e che passa attraverso il dialogo per scoprire la verità.

Da saggio, Socrate non temerebbe la morte a cui lo si è condannato; da filosofo, passerebbe l'ultimo giorno della sua vita a discutere con gli amici sulla possibilità dell'immortalità. Ora, non si pretenda che sia perché si è convinto dell'immortalità dell'anima che resta impassibile di fronte alla morte - le due cose non sono connesse, o lo sono poco, lo sappiamo bene, e Platone non cerca di farlo credere: le "idee" non potrebbero avere un tale potere sull'esistenza. Invece, Socrate resta fiducioso nel discorso, ed è con lui che il dialogo rende la discussione positiva. Anche in questo momento ultimo, e su di una delle questioni che sfuggono più apertamente al ragionamento, o addirittura in cui ogni conclusione, lo sappiamo in anticipo, resta per sempre contestabile, egli mette in guardia contro la "mitologia". La sua arringa a favore di una discussione argomentata corrisponde allora esattamente alle critiche rivolte dal pensatore taoista. Egli riconosce che si finisce, dopo avere a più riprese perso, per le continue delusioni, la fiducia nella persona che si stimava, "con l'odiare tutti quanti" e col divenire "misanthropo"; e che la stessa cosa capita a "quei tali che perdono il loro tempo a ragionare pro e contro": "finiscono col credere di essere essi soli divenuti sapientissimi, di aver capito essi soli che di tutte le cose di questo mondo non ce n'è una che sia sicura e salda": allora si arriva a detestare i ragionamenti e a diffidare di qualsiasi discussione (Pedone, 89-91); O, se vi si ricorre ancora, non è per riguardo nei confronti della verità, ma per far trionfare il proprio punto di vista. "Se vi pare che io dica il vero, - dice al contrario Socrate, - allora voi datemi il vostro consenso; se non vi pare, datemi contro con ogni vostro argomento". In

breve, "preoccupatevi poco di Socrate", dice Socrate a quegli stessi che gli rivolgono obiezioni, "ma molto di più della verità".

Proseguendo il dialogo (come se cambiasse interlocutore): "non discuto solo per "far vedere" all'altro, come dite voi, ma per vedere anche come l'altro vede, risponderebbe Socrate al pensatore taoista (con Socrate nel ruolo dell'ingenuo). Poiché, se concordo effettivamente sul fatto che ognuno resta tributario del suo itinerario e preso nel suo pensiero, ci sono delle "idee" che si comunicano: il dia-logo, in virtù di citi che mette in comune e così promuove, è il contrario della discussione-separazione". Quello che conta, d'altronde, proseguirebbe certamente Socrate, non è tanto che, "scambiando" delle idee, ognuno possa uscire dalla sua parzialità, quanto il fatto che, dialogando con l'altro, liberiamo in ciascuno di noi, grazie alla relazione che si instaura fra noi, un libero potere di assenso. E tale potere che dà valore alla prova della discussione, su di esso si fonda la verità (e non sulla perennizzazione abusiva di un qualsiasi "adeguamento»): a partire da esso diventa effettivo quel lavoro del pensiero che si chiama filosofia. "Esaminiamo insieme" (suskopein), non c'è più maestro e discepolo: diremo vero ciò su cui ci troveremo d'accordo entrambi. E per questo motivo, per accedere io stesso alla nozione del vero, che dipendo da un Altro, e questa dipendenza è produttiva. L'obiettivo della discussione non è "avere la meglio" - tu o io è lo stesso -, ma da questa discussione risulta una con-vinzione, che può essere indifferentemente condivisa: il cum della convinzione corrisponde al dia del dialogo, che si dialoghi con l'altro o che si dialoghi con se stessi ("pensando" in silenzio). Mi piacerebbe concludere che l'apporto della Grecia sta nell'aver messo in luce il carattere decisivo di questo libero assenso. Non che la Cina l'abbia

ignorato (cfr. in particolare Xunzi, sopra, p. I 13), ma non lo ha promosso e sfruttato; e il suo Saggio, dallo spirito "aperto", è rimasto sorprendentemente chiuso. La domanda che ho continuato a porre, riformulata in questo modo, è da dove nasca il "dialettico": quello che cogliamo qui nel suo punto di partenza, come metodo dialogico di ricerca in comune, per domande e risposte, e che poi ha continuato, di metamorfosi in metamorfosi, a guidare e a far sperare la filosofia. L'invenzione "socratica", che si confonde con la storia del nostro pensiero così bene che non la vediamo più, riappare in tutta la sua intensità vista dalla Cina; la Cina ci riempie di stupore per questo: dia-logare (e non è la laboriosa arringa a favore dell'ideale ascetico quel che mporta nel Pedone, ma proprio questa fiducia in una parola arrischiata e insieme condivisa: questo dialogo è un dialogo sul "rischio", kindunos, e l'uguaglianza degli Amici). Invece tra i confuciani e i moisti, schierati gli uni contro gli altri, il pensatore taoista non dialettizza - non se lo sogna nemmeno: non esamina le posizioni a confronto, non si schiera da nessuna parte né tenta di superare la loro opposizione "portando alla luce " il proprio pensiero (" . . . finché la tua opinione", dopo che avrai "gustato" di volta in volta quella degli altri, sia "portata alla luce dai nostri sforzi comuni", diceva Socrate a Teeteto, 157 d); ma, dall'opposizione dei punti di vista, arriva in un colpo solo all'annullamento del dibattito: non perché nessuna posizione sia sostenibile (come pensa lo scettico arrivando a un'astensione generalizzata), ma perché ogni presa di posizione, distaccandosi, ponendosi in confronto diretto, basterebbe a "occultare".

5. Ci spetta adesso la domanda che ci ha assillato nel corso di questo lavoro: sarebbe possibile pensare senza prendere

posizione.' Con la loro arte della variazione che sfugge alla determinazione di un senso (senso rigido - senso costrittivo), i pensatori cinesi non si sono limitati a mostrare che è possibile, ne hanno fatto la "via" della saggezza. Senza peraltro lasciarne vedere il prezzo. Costo politico, di cui troviamo conferma nella Storia: considerando, come il pensatore taoista, che ogni posizione, per la distinzione che produce, fa perdere il piano uguale delle cose e del pensiero; e pretendendo, a imitazione del pensatore confuciano, di occupare sempre la posizione del "centro" per abbracciare il "possibile", in ogni "momento", senza bloccarsi su nessun lato, il saggio cinese si è privato di ogni possibilità di resistenza. Si è sempre trovato sottomesso al potere, ha vissuto a discrezione, certo, ma anche a discrezione del principe. In un capitolo successivo (Ren jian, "Tra gli uomini", rivelatore in proposito), il pensatore taoista fa dire a Confucio, il suo grande rivale, che bisognerebbe potersi "inchinare esteriormente" davanti al principe "può criticandolo interiormente"; ma questo esercizio di equilibrismo è pericoloso: "Infatti chi comincia a obbedire non finirà più di farlo" e, in caso contrario, "tu morirai immancabilmente tra le sue mani" Dovrei ancora dire, facendo giocare il contrasto, che è prendendo posizione, come la filosofia ci ha insegnato a fare, che l'intellettuale europeo (cosa che il "letterato" cinese non è diventato) si è formato, si è affrancato, a tal punto da instaurare - da imporre - le condizioni di un dibattito ? Lo si sa, ma lo si misura meglio dalla Cina: la filosofia è nata dalla città e di rimando la fonda; mentre, restando un pensiero del naturale, la saggezza è fundamentalmente apolitica (e proprio questo è lo scacco del pensiero cinese, le cui conseguenze si constatano ancor oggi: pur essendosi continuamente occupato del potere, non ha sviluppato il politico). La

filosofia ha un problema con la saggezza, constatavo all'inizio; la saggezza scopre di averne uno nei confronti della filosofia. Potranno finirla un giorno di distinguersi ? Credo piuttosto che, di fronte al conformismo della saggezza, ogni filosofia si riveli rivoluzionaria nei suoi principi - per la rottura che opera sul "naturale" - anche quando non lo è, o addirittura si afferma il contrario, nelle sue scelte ideologiche. E se il filosofo fa appello all'assenso dell'altro al fine di tenere per vero quello che egli pensa (e tenere per vero non significa "tenere a"), se ha bisogno di convincere, di argomentare, e prima di tutto semplicemente di parlare, come non vedere quanto una tale "dipendenza" sia liberatrice anche quella che il pensatore taoista rifiutava in quanto creava ostacolo ?

Ovvero, non è solo perché è frontale che la parola del filosofo è liberatrice, ma anche perché è parziale, per l'effetto di vuoto e di mancanza che produce (per il fatto che comincia col lasciar cadere); insomma, grazie alla diseguaglianza che essa organizza: " Credete davvero che sia per "mostrare" all'altro e imporgli il proprio punto di vista che il filosofo discute, - risponde Socrate al saggio cinese, - o perché la filosofia, piegando e ripiegando in continuazione, si limiterebbe al discutibile, o perché si compiacerebbe di lacerare la realtà ? Guardate piuttosto come ognuna di queste lacerazioni - ed esse non finiranno - apra ogni volta una nuova breccia sull'impensato". Il nostro torto, o la nostra follia, insomma, aggiungerebbe lietamente Socrate, è che, considerando il pensiero come un rischio, abbiamo effettivamente deciso di viverne l'avventura. Tutta questa costruzione che mira a conferire alla saggezza la sua consistenza possibile, e tutto questo passare attraverso riferimenti lontani, presi alle due estremità del pensiero, la Cina e la Grecia, in fondo non avrebbero altro fine che far

intendere di nuovo delle formule piatte, estremamente ordinarie, che pronunciamo - ma le pronunciamo, "noi", veramente? -, che utilizziamo, o piuttosto che si lasciano utilizzare, di sfuggita, senza più pensarci.

Sono formule che non "decollano", né inventano niente, non appartengono a nessuno. Infatti non si traducono in idee, in termini intellettuali, e non hanno nemmeno la consistenza di adagi o di proverbi. Più comuni dei luoghi comuni. Ma, proprio per questo, fanno intendere a filo di ogni concezione, un certo sfondo - neutro - del pensiero: riuscendo così a dire, o piuttosto a lasciar passare, ciò che la filosofia non ha concepito.

Uno nell'altro
Tener conto dei fatti
Prendere le cose come vengono
Viene [ca vient]
Il mondo è bello perché è vario
Essere di spirito aperto
Essere comprensivi
(Ri) - mettere tutto in piano
Non lasciar perdere niente
Relativizzare Va [ca va]
No comment